3 1761 09703312 0

R
S

Simmel, Georg

Die Religion.

Die Gesellschaft

Herausgegeben
von
Martin Buber

Die Religion

von

Georg Simmel

Literarische Anstalt
Rütten u. Loening
Frankfurt a. M.

Die Gesellschaft

Herausgegeben
von
Martin Buber

Prospekt

Literarische Anstalt
Rütten u. Loening
Frankfurt a. M.

gesellschaftlichen Lebens, eine bestimmte Form menschlichen Zusammenlebens, ein bestimmtes Gebilde menschlicher Wechselwirkung beschreiben und in der Beschreibung auf seinen seelischen Gehalt und Sinn hin analysieren.

Wir möchten in der „Gesellschaft" eine Reihe von Arbeiten bringen, die methodische Exaktheit mit lebendiger, aus der unmittelbaren Wirklichkeit schöpfender Ursprünglichkeit, sachliche Positivität mit persönlicher Eigenart vereinigen.

Wir haben versucht und versuchen, die Berufenen zur Mitarbeit heranzuziehen: Vertreter der psychologischen Methode in der Wissenschaft, Vertreter der psychologischen Anschauungsweise in der Literatur, endlich Vertreter der Lebensgebiete selbst, von denen in den Bänden unserer Sammlung gesprochen werden soll. Jeder Einzelband wird ein Ganzes bilden. Zugleich aber hoffen wir, daß die Monographien mit der Zeit sich zu einer

Gesamtdarstellung der Psychologie der Gesellschaft

zusammenschließen werden.

Zunächst sind folgende Bände in Aussicht genommen:

Die Religion	von	**Georg Simmel**
Die Sprache	von	**Fritz Mauthner**
Die Sitte	von	**Ferdinand Tönnies**
Der Staat	von	**Franz Oppenheimer**
Der Weltverkehr	von	**Albrecht Wirth**
Die Nationalität	von	**Harry Graf Kessler**
Die Geschlechter	von	**Martin Buber**

Das Proletariat	von	**Werner Sombart**
Der Handel	von	**Richard Calwer**
Die Kolonie	von	**Paul Rohrbach**
Der Architekt	von	**Karl Scheffler**
Die Politik	von	**Alexander Ular**
Das Parlament	von	**Hellmuth v. Gerlach**
Die Diplomatie	von	**Maximilian Harden**
Der Krieg	von	**Paul Creuzinger**
Der Streik	von	**Eduard Bernstein**
Die Revolution	von	**Gustav Landauer**
Das Verbrechen	von	**Franz von Liszt**
Die geistigen Epidemien	von	**Willy Hellpach**
Die Universität	von	**Hugo Münsterberg**
Der Arzt	von	**Ernst Schweninger**
Die Zeitung	von	**J. J. David**
Das Warenhaus	von	**Paul Göhre**
Das Dorf	von	**Hermann Stehr**
Die Eisenbahn	von	**Arthur Mülberger**

Ferner haben ihre Mitarbeit zugesagt: Lou Andreas-Salomé, Oscar Bie, Max Burckhard, Franz Eulenburg, Ludwig Gumplowicz, Moritz Heimann, Hugo von Hofmannsthal, Carl Jentsch, Eduard Graf Keyserling, Josef Kohler, Alfred Lichtwark, Samuel Lublinski, Walther Rathenau, Jacob Wassermann u. A.

Als erste Bände der Sammlung sind erschienen:

Band I

Das Proletariat

von

Werner Sombart

Sombart schildert das Seelenleben des modernen Proletariers. Er zeigt, was dieser an Kraft des Heimatsgefühls, an Innigkeit der Familiengemeinschaft, an Sicherheit und Bodenständigkeit des Daseins eingebüßt hat, und vergleicht damit, was er an Verstandesausbildung, an Solidaritätsbewußtsein; an kritischer Fähigkeit gewonnen hat. Er schreibt die Tragödie der Arbeiterseele.

Band II

Die Religion

von

Georg Simmel

Die Religion ist nach Simmel keine starre, für sich bestehende, dem übrigen Leben ferne Macht, sondern sie ist ein Grundgefühl, das in dem Verhältnis des Kindes zu den Eltern, des Patrioten zum Vaterland, des Kosmopoliten zur Menschheit, des Arbeiters zu seiner Klasse, des Soldaten zur Armee, des Freundes zum Freunde, des Liebhabers zur Geliebten sich kundgeben kann. Diese These wird in tiefgreifender Analyse an den einzelnen Problemen durchgeführt.

Band III

Die Politik

von

Alexander Ular

Ular zieht die großen Linien, die aller Politik zugrunde liegen: er stellt die Herrschaft des religiösen Motivs der des wirtschaftlichen gegenüber und legt deren Konflikte und Ausgleichungen dar. In farbenreichen, fesselnd erzählten Beispielen, die von Dschingischan und vom Dalailama, von Hammurabi und den Pharaonen, von den tibetischen Klöstern und der französischen Revolution berichten, skizziert er das Walten dieser zwei Urtriebe in der Weltgeschichte.

Band IV

Der Streik

von

Eduard Bernstein

In zugleich gründlicher und interessanter Darstellung gibt Bernstein die Geschichte und die Psychologie des Streiks. Er untersucht seine Ursachen und seine Zwecke, seine Form und Entwicklung, seine Strategie und Taktik, seine Waffen und sein Recht, seine Kosten und seine Wirkungen, wie auch die Mittel und Organe der Streikverhütung, endlich das Wesen des politischen Streiks.

Als nächste Bände erscheinen:

Band V

Die Zeitung

von

J. J. David

Die Zeitung wird hier gleichsam von innen angeschaut: wie sie ist und wie sie wird, welche neuen Seelenwerte sie schafft und welche Opfer an seelischer Entwicklung sie fordert. Die Wechselwirkung zwischen Zeitung und Publikum, die Stellung, Bedeutung und Bestimmung des Journalisten werden in scharfer und auf den Grund der Dinge eindringender Weise dargelegt.

Band VI

Der Weltverkehr

von

Albrecht Wirth

Wirth gibt einen Überblick über das Wesen und den Herrschaftsbezirk der modernen Verkehrsmittel; er untersucht ihren Einfluß auf Rhythmus und Tempo des Lebens, auf die Beziehungen und das Seelenleben der Menschen, auf den großen Komplex von Erscheinungen, der das Dokument dieser Beziehungen und dieses Seelenlebens ist: die Kultur.

Band VII

Der Arzt

von

Ernst Schweninger

Schweninger setzt sich mit allen Fragen auseinander, die sich aus dem Verhältnis zwischen Arzt und Gesellschaft durch die Konstellation der letzten Jahrzehnte ergeben haben. Die behandelten Gegenstände sind: Die Humanität; das Wesen des Arztes; Arzt und Kranke (die Frage des „Vertrauens", Einfluß von Mensch auf Mensch, „Seelenarzt", Krankheit und Gesundheit usw.); Arzt und Staat; der ärztliche Stand (Standesverfassung, Standesehre, Konkurrenz, Kollegialitätsbegriff, Kurpfuschertum); der ärztliche Beruf (Frage des Gelderwerbs u. a.); Arzt und Gesellschaft (Einfluß auf Lebensform und Lebenshaltung; Hygiene, Gutachten, Fürsorge, Verbrechertum, Pathographie); Heilstätten, Krankenkassen, Heime, Gesellschaften zur Bekämpfung von Krankheiten, Krankenhausverfassung usw.; Erziehung des Nachwuchses.

BESTELLZETTEL

Ich bestelle hiermit aus dem Verlage der Literarischen Anstalt Rütten & Loening in Frankfurt a. Main bei der Buchhandlung

von ..... *in* .....

DIE GESELLSCHAFT

____ Expl.	Bd. I	Sombart, Das Proletariat ..	Karton. Mk. 1.50
____ Expl.	Bd. I	—»—	Gebund. Mk. 2.—
____ Expl.	Bd. II	Simmel, Die Religion	Karton. Mk. 1.50
____ Expl.	Bd. II	—»—	Gebund. Mk. 2.—
____ Expl.	Bd. III	Ular, Die Politik	Karton. Mk. 1.50
____ Expl.	Bd. III	—»—	Gebund. Mk. 2.—
____ Expl.	Bd. IV	Bernstein, Der Streik	Karton. Mk. 1.50
____ Expl.	Bd. IV	—»—	Gebund. Mk. 2.—

sofort nach Erscheinen:

____ Expl.	Bd. V	David, Die Zeitung	Karton. Mk. 1.50
____ Expl.	Bd. V	—»—	Gebund. Mk. 2.—
____ Expl.	Bd. VI	Wirth, Der Weltverkehr ..	Karton. Mk. 1.50
____ Expl.	Bd. VI	—»—	Gebund. Mk. 2.—
____ Expl.	Bd. VII	Schweninger, Der Arzt . ..	Karton. Mk. 1.50
____ Expl.	Bd. VII	—»—	Gebund. Mk. 2.—

Ich bitte gleichzeitig mir alle weiteren Bände sofort nach Erscheinen zur Ansicht — für feste Rechnung — senden zu wollen.

Name: ..... *Ort:* .....

Wohnung: .....

Nichtzutreffendes bitte zu durchstreichen.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig. 30891

DIE GESELLSCHAFT

SAMMLUNG SOZIALPSYCHOLOGISCHER MONOGRAPHIEN

PREIS EINES JEDEN BANDES

LEICHT KARTONIERT M. 1.50

IN LEINWAND GEBDN. M. 2.00

DIE GESELLSCHAFT

SAMMLUNG SOZIALPSYCHOLOGISCHER MONOGRAPHIEN

HERAUSGEGEBEN

VON

MARTIN BUBER

ZWEITER BAND:
GEORG SIMMEL
DIE RELIGION

DIE RELIGION

VON

GEORG SIMMEL

FRANKFURT AM MAIN
LITERARISCHE ANSTALT
: RÜTTEN & LOENING :

R
S

598622
23. 12. 54

Einband- und Vorsatz-Zeichnung sind von Peter Behrens
::: Die Initialen zeichnete Hermann Kirchmayr :::

Übersetzungsrecht, sowie alle anderen Rechte vorbehalten

Published October 22, 1906. Privilege of Copyright in the United States reserved under the Act approved March 3, 1905 by the Literarische Anstalt Rütten & Loening, Frankfort o. M.

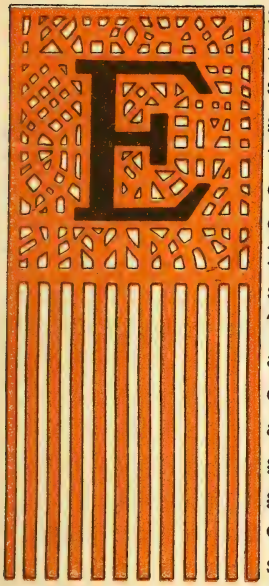
::::::: Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig :::::::

MEINEN FREUNDINNEN

GERTRUD KANTOROWICZ

UND

MARGARETE VON BENDEMANN



S IST KEINE GANZ SELTENE ERfahrung, daß Mächte persönlicher und sachlicher Art, in unser Leben in einem gewissen Maße eingreifend, als Störungen und Unangebrachtheiten empfunden werden, diesen Wirkungscharakter aber in dem Augenblick verlieren, in dem sie das Maß ihres Sichanbietens und ihrer Ansprüche erheblich steigern. Was sich als Teil und relative Größe nicht mit den anderen Elementen des Lebens, in die es sich verflicht, vertragen wollte, kann als Absolutes und Herrschendes ein organisches, befriedigtes Verhältnis zu ihnen gewinnen. Einer Liebe, einem Ehrgeiz, einem neu auftauchenden Interesse wollen sich oft die bereits bestehenden Lebensinhalte nicht koordinieren; sobald aber Leidenschaft oder Entschluß sie in das Zentrum der Seele stellen und die Gesamtheit unserer Existenz auf sie abstimmen, so ist auf dieser ganz neuen Basis überhaupt ein neues Leben gegeben, dessen Tonart wiederum eine einheitliche sein kann. Theoretische Verhältnisse zu den Dingen nehmen diese Erscheinung der Praxis auf. Als das Problem des Durcheinanderwirkens des körperhaften und des geistigen Daseins die Denker zu beunruhigen begann, löste Spinoza jene Unverträglichkeit so auf, daß die Ausdehnung auf der einen Seite, die Bewußtheit auf der andern das ganze Dasein je in ihrer Sprache ausdrückt; sie vertrugen sich, sobald sie nicht mehr als relative Elemente ineinandergriffen, sondern jedes die Totalität der Welt für sich beanspruchte und auf seine Art lückenlos darstellte. Vielleicht führt diese Ent-

wicklung ebenso aus gewissen theoretischen Schwierigkeiten der Religion heraus, wie sie schon den Konflikten des realen religiösen Lebens oft zur Auflösung geworden ist. Wo die Ideale und Forderungen der Religion nicht nur mit Trieben niederer Art, sondern auch mit Normen und Werten geistigen und sittlichen Wesens in Widerspruch geraten, da ist der Ausweg aus solchen Verschiebungen und Verwirrungen oft nur so gefunden worden, daß jene ersteren Ansprüche ihre relative Rolle immer weiter und bis zu einer absoluten steigerten; erst indem die Religion den entscheidenden Grundton für das Leben gab, gewannen dessen einzelne Elemente wieder das rechte Verhältnis zueinander oder zum Ganzen. Und wenn sich die Betrachtung des Religiösen entsprechend formt, kann sie die Widersprüche lösen, in die die Kategorien des übrigen Lebens sie zu verwickeln pflegen. Damit kann freilich keine Alleinherrschaft des religiösen Gedankens, unter Herabdrückung dieser andern Interessenprovinzen, gemeint sein, sondern j e d e der großen Formen unserer Existenz muß als fähig erwiesen werden, in ihrer Sprache die Ganzheit des Lebens zum Ausdruck zu bringen. Die Organisierung unseres Daseins vermittels der absoluten Herrschaft eines Prinzips auf Kosten aller andern, würde so auf eine höhere Stufe gehoben werden: jedes würde innerhalb des von ihm souverän geformten Weltbildes keine Störung durch das andere zu fürchten haben, weil es diesem andern das gleiche Recht der Weltformung einräumt. Sie könnten sich nun prinzipiell so wenig kreuzen, wie Töne mit Farben. Daß sie dennoch nicht auseinanderfallen, wird einerseits von der Einheit des Inhalts verbürgt, der sich in all diese differenzierten Formen gestaltet, andererseits von dem einreihigen Verlauf des seelischen Lebens. Denn dieses ergreift aus der Vielheit jener Welten, die sozusagen als

ideelle Möglichkeiten vor uns, in uns liegen, immer nur Bruchstücke, um sich aus ihnen zusammenzuleben, wobei es freilich in seinen wechselnden Zwecken und seinem labilen Gesamtgefühl jene zu harten Konflikten aneinanderstoßen läßt.

Für den naiven Menschen ist die Welt der Erfahrung und der Praxis die Wirklichkeit schlechthin, als sinnlich wahrnehmbar und behandelbar existieren die Inhalte der Welt; wenn sie unter den Kategorien der Kunst oder der Religion, der Gefühlswerte oder der philosophischen Spekulation geformt werden, so werden sie teilweise jenem allein wirklichen Dasein gegenübergestellt, um sich mit ihm wieder zu der Mannigfaltigkeit des Lebens zu verweben — wie sich dem Lauf des individuellen Daseins Fragmente fremder oder gar feindlicher Reihen einmischen, um sein Ganzes zu ergeben. Damit entspringen Unsicherheiten und Wirrungen in den Vorstellungen von Welt und Leben, die sich sogleich heben, wenn man sich entschließt, auch die sogenannte „Wirklichkeit" als eine Form anzuerkennen, in die wir gegebene Inhalte ordnen, — eben dieselben Inhalte, die wir auch künstlerisch oder religiös, wissenschaftlich oder im Spiel anordnen können. Die Wirklichkeit ist keineswegs d i e Welt schlechthin, sondern nur e i n e, neben der die Welt der Kunst wie die der Religion stehen, aus dem gleichen Material nach anderen Formen, von anderen Voraussetzungen aus zusammengebracht. Die erfahrbare wirkliche Welt bedeutet wahrscheinlich diejenige Ordnung gegebener Elemente, die für die Erhaltung und Entwicklung des Gattungslebens die praktisch zweckmäßigste ist. Als handelnde Wesen erfahren wir von der umgebenden Welt Reaktionen, deren Nützlichkeit oder Verderblichkeit von den Vorstellungen abhängt, auf die hin wir handeln. Als Wirklichkeit bezeichnen wir nun diejenige Vorstellungswelt oder

Vorstellungsart, die zugrunde liegen muß, damit wir nach der Besonderheit unserer gattungsmäßigen psycho-biologischen Organisation förderlich, lebenerhaltend handeln; für anders eingerichtete, anderes bedürfende Wesen würde eine andere „Wirklichkeit" bestehen, weil für ihre Lebensbedingungen ein anderes, d. h. von anderen Vorstellungen fundamentiertes Handeln das nützliche wäre. So entscheiden die Zwecke und prinzipiellen Voraussetzungen darüber, welche „Welt" von der Seele geschaffen wird, und die wirkliche Welt ist nur eine von vielen möglichen. In uns selbst aber liegen noch andere Grundforderungen als die generellen Bedürftigkeiten der Praxis, und von ihnen aus erwachsen andere Welten. Auch die Kunst lebt von den elementaren Inhalten der Wirklichkeit; aber sie wird zur Kunst, indem sie diesen von den artistischen Bedürfnissen des Anschauens, des Fühlens, der Bedeutsamkeit her Formen gibt, die ganz jenseits derer der Wirklichkeit stehen: sogar der Raum innerhalb des Gemäldes ist eine ganz andere Gestaltung als der Raum der Realität. Die anschauliche Geschlossenheit und der seelische Ausdruck sind in der Kunst so, wie die Wirklichkeit sie nie darbietet, — da sonst nicht einzusehen wäre, weshalb wir neben der Wirklichkeit noch eine Kunst brauchten. Man könnte von einer besonderen Logik, von einem besonderen Wahrheitsbegriff der Kunst sprechen, von einer besonderen Gesetzlichkeit, mit der sie neben die Welt der Wirklichkeit eine neue, aus demselben Materiale gestaltete und ihr äquivalente setzt.

Nicht anders dürfte es sich mit der Religion verhalten. Aus dem anschaulichen und begrifflichen Stoff, den wir auch in der Schicht der Wirklichkeit erleben, erwächst in neuen Spannungen, neuen Maßen, neuen Synthesen die religiöse Welt. Die Begriffe von Seele und Dasein, von Schicksal und

Schuld, von Glück und Opfer bis zu dem Haar auf dem Kopfe und dem Sperling auf dem Dach bilden zwar auch i h r e n Inhalt — aber nun werden sie von Wertungen und Gefühlstönen begleitet, die sie wie in andere Dimensionen einordnen, ihnen ganz andere perspektivische Verschiebungen zuteil werden lassen, als wenn eben dasselbe Material die empirische oder die philosophische oder die künstlerische Ordnung bildet. Das religiöse Leben schafft die Welt noch einmal, es bedeutet das ganze Dasein in einer besonderen Tonart, so daß es seiner reinen Idee nach mit den nach anderen Kategorien erbauten Weltbildern sich überhaupt nicht kreuzen, ihnen nicht widersprechen kann, — so sehr das Leben des einzelnen Menschen durch all diese Schichten traversieren und, weil es nicht ihre Ganzheiten, sondern nur jeweils Teile von ihnen erfaßt, sie zu Widersprüchen durcheinanderwirren mag. Darauf zielte die an den Anfang dieser Erörterung gestellte Reflexion: daß man für ein Lebenselement, das sich mit den übrigen nicht friedlich in das Leben teilen will, oft einen widerspruchslosen Sinn erhält, sobald man es zu einer letzten und absoluten Instanz des Lebens macht. Erst wenn man einsieht, daß die Religion eine Totalität des Weltbildes ist, koordiniert seinen anderen theoretischen oder praktischen Totalitäten, gewinnt sie, und mit ihr diese anderen Systeme des Lebens, die Ungestörtheit inneren Zusammenhanges. Vielleicht realisiert der Mensch in der Beschränktheit seiner Kräfte und Interessen diese möglichen, sozusagen ideell vorhandenen Welten überhaupt nur zu geringen Teilen. Wie er nicht alle unmittelbar gegebenen Inhalte zu wissenschaftlicher Erkenntnis formt, wie nicht alle ihm zu Kunstgebilden werden, so treten auch nicht alle in den Aggregatzustand der Religion ein; schon weil dieser Formungsprozeß, obgleich prinzipiell überall vollziehbar, doch

nicht an allen Bestandteilen von Welt und Geist ein immer gleich bildsames Material findet. Es sind vielleicht drei Segmente des Lebenskreises, an denen die Transponierung in die religiöse Tonart vor allem hervortritt: am Verhalten des Menschen zur äußeren Natur, zum Schicksal, zur umgebenden Menschenwelt. Indem das letztere zu entwickeln hier unsere Aufgabe ist, wird dies durch eine Andeutung der beiden anderen Verhältnisse den Rahmen für eine allgemeine Auffassung des Religiösen und seine rechte Stellung innerhalb desselben gewinnen.

Es ist eine längst triviale Wendung, daß Religion nichts anderes ist als eine gewisse Übertreibung empirischer Tatsachen. Der weltschaffende Gott erscheint als eine Hypertrophie des Kausaltriebes, das religiöse Opfer als eine Fortsetzung der erfahrenen Notwendigkeit, für jedes Erwünschte einen Preis daranzugeben, die Furcht vor Gott als die Zusammenfassung und vergrößernde Spiegelung der Übergewalt, die wir fortwährend von der physischen Natur erfahren. Mag dies die Erscheinung äußerlich beschreiben, so läßt es sie noch nicht von innen her begreifen. Dazu bedarf es vielmehr der Wendung: daß die religiösen Kategorien schon zum Grunde liegen, das Material von vornherein mitwirksam gestalten müssen, wenn dieses als religiös bedeutsam empfunden werden, wenn sich aus ihm religiöse Gebilde ergeben sollen. Wie die Gegenstände der Erfahrung eben dadurch e r k e n n b a r sind, daß die Formen und Normen der Erkenntnis zu ihrer Bildung aus dem bloßen Sinnesmaterial gewirkt haben; wie wir deshalb z. B. das Kausalgesetz aus unseren Erfahrungen abstrahieren können, weil wir unsere Erfahrungen von vornherein ihm gemäß, das sie überhaupt erst zu „Erfahrungen" macht, geformt haben, — so sind die Dinge religiös bedeutsam

und steigern sich zu transzendenten Gebilden, weil und insofern sie von vornherein unter der religiösen Kategorie aufgenommen und diese ihre Bildung bestimmt hat, bevor sie bewußt und vollständig als religiös gelten. Wenn wirklich Gott als Weltschöpfer dem Fortsetzungszwang der Ursachenreihe entspringt, so liegt das religiöse, zum Transzendenten aufstrebende Element schon gleich in den niederen Stufen des Kausalprozesses. Einerseits freilich verbleibt dieser innerhalb der konkreten Erkenntnis und verbindet ein gegebenes Glied mit dem nächsten; allein außerdem bringt der rastlose Rhythmus dieser Bewegung einen Ton von Unbefriedigung an allem Gegebenen mit sich, von Degradierung jedes einzelnen zu verschwindender Nichtigkeit in einer unermeßlichen Kette, — kurz, ein Klang aus der religiösen Tonart schwebt von vornherein in der Kausalbewegung mit. Es ist die gleiche Gedankenbewegung, die je nach der Schicht, in der wir sie verlaufen lassen, je nach den Gefühlsakzenten, mit denen wir sie ausstatten, auf eine Welt erkennbarer Natur oder auf einen im Transzendenten liegenden Punkt hinausgeht. Gott als Weltursache bedeutet, daß aus diesem, von vornherein in einer religiösen Kategorie verlaufenden Prozesse sein innerer Sinn gleichsam auskristallisiert ist, wie das abstrakte Kausalgesetz bedeutet, daß aus dem Kausalprozeß, soweit er unter der Kategorie des Erkennens erfolgt, seine Formel extrahiert ist. Niemals würde die endlose Fortsetzung der Ursachenreihe, wie sie die empirisch erkennbare Welt ordnet, zu einem Gotte aufgestiegen sein, niemals wäre von ihr allein aus der Sprung in die religiöse Welt zu begreifen, — wenn eben diese Reihe nicht zugleich auch unter der Ägide des religiösen Empfindens ablaufen könnte, wofür dann der weltschaffende Gott der abschließende Ausdruck ist, die Substanz, in der die an einer

Seite und im Sinn jenes Prozesses lebende Religiosität sich niederschlagen kann. Leichter durchschaubar ist es, wie unsere Gefühlsverbindung mit der äußeren Natur sich unter dem religiösen Zeichen entwickeln kann, und wie diese Entwickelung sich in dem Gegenstand der Religion gleichsam sich selbst gegenüberstellt. Die Natur um uns erregt uns bald zu ästhetischem Genießen, bald zu Schreck und Grauen und der Empfindung des Erhabenen ihrer Übergewalt — jenes, indem uns auf einmal durchsichtig und zugängig erscheint, was wir eigentlich als ein Fremdes und ewiges Gegenüber fühlen, dieses, indem das bloß Physische und uns als solches ganz Indifferente und Verständliche eine schreckhaft undurchdringliche Dunkelheit annimmt —, bald zu jenem schwer analysierbaren Grundgefühl, das ich nur als Erschütterung schlechthin zu bezeichnen wüßte: wenn wir plötzlich im Tiefsten ergriffen und bewegt werden, nicht durch außergewöhnliche Schönheit oder Erhabenheit der Naturerscheinung, sondern oft durch einen Sonnenstrahl, der ein Laub durchzittert, oder durch die Biegung eines Astes im Winde, durch irgend etwas scheinbar gar nicht besonders Ausgezeichnetes, das wie durch eine geheime Konsonanz mit unserm Wesensgrunde diesen in leidenschaftlichen Eigenbewegungen schwingen läßt. Alle diese Empfindungen können verlaufen, ohne über ihre unmittelbare Zuständlichkeit hinauszugreifen, also ohne jeden religiösen Wert; sie können diesen aber auch annehmen, ohne ihren Inhalt irgendwie zu ändern. Wir fühlen bei solchen Erregungen manchmal eine gewisse Spannung oder einen Schwung, eine Demut oder Dankbarkeit, ein Ergriffensein, als spräche durch ihren Gegenstand eine Seele zu uns, — welches alles nur als religiös zu bezeichnen ist. Dies ist noch nicht Religion; aber es ist derjenige Vorgang, der Religion

wird, indem er sich ins Transzendente fortsetzt, sein eigenes Wesen zu seinem Objekt werden läßt und von diesem sich selbst zurückzuempfangen scheint. Was man als den teleologischen Gottesbeweis bezeichnet hat: daß die Schönheit, Formung, Ordnung der Welt auf eine zweckmäßig bauende absolute Macht hinwiese, — ist nichts als die logische Gestaltung dieses religiösen Prozesses. Gewisse Empfindungen der Natur gegenüber werden eben außer in der rein subjektiven oder der ästhetischen oder metaphysischen Kategorie auch in der religiösen erlebt; und wie der empirische Gegenstand für uns den Schnittpunkt bedeutet, in dem eine Anzahl sinnlicher Eindrücke sich treffen, beziehungsweise bis zu dem hin sie verlängert werden, so ist der Gegenstand der Religion ein solcher Punkt, in dem Gefühle wie die angedeuteten ihre Einheit finden, indem sie sich gleichsam aus sich heraus setzen. Sie lassen ihn aus sich zusammenrinnen, und weil er so das Produkt ihrer aller ist, scheint er dem einzelnen gegenüber den Ausstrahlungspunkt der religiösen Linien, ein zuvor bestehendes Sein darzustellen.

Das zweite Gebiet, zu dem die Seele in religiöse Verhältnisse treten kann, ist das Schicksal. Als dieses wird man im allgemeinen die Einwirkungen bezeichnen, die die Entwicklung des Menschen durch das, was nicht er selbst ist, erfährt, — gleichviel, ob sein eigenes Tun und Sein in diese bestimmenden Mächte gemischt ist; indem hier das Innere und ein ihm Äußeres sich begegnen, enthält von jenem aus gesehen der Schicksalsbegriff ein Moment von Zufälligkeit, das seine prinzipielle Spannung gegen den von innen kommenden Sinn unseres Lebens auch dann zeigt, wenn das Schicksal einmal als der genaue Vollstrecker dieses letzteren auftritt. Wie nun auch unser Gefühl sich zu dem Schicksal stellen

möge: ergeben oder rebellierend, hoffend oder verzweifelnd, fordernd oder befriedigt — es kann völlig irreligiös, aber auch völlig religiös verlaufen. Es kommt hier darauf an, daß die religiöse Färbung nicht von einer geglaubten transzendenten Macht auf das Erleben ausstrahlt, sondern eine besondere Qualität des Gefühls selber ist, eine Konzentration oder ein Schwung, eine Weihe oder eine Zerknirschung, die in sich religiös ist; jenen Gegenstand der Religion erzeugt sie als ihre Objektivation oder ihr Gegenbild, wie die Sinnesempfindung ihr Objekt, das ihr doch gegenübersteht, aus sich entläßt. Auch in den Dingen des Schicksals, das seinem Begriff nach das von uns Unabhängige ist, wird das Erleben, das in dem Sondergebiet der Religion verläuft, durch die produktiven, in uns zum Grunde liegenden religiösen Kräfte geformt; es stimmt mit den Kategorien der religiösen Gegenständlichkeit deshalb überein, weil diese es von sich aus gestaltet haben. So z. B., wenn „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten gereichen müssen". Nicht gerade so, daß die Dinge da wären und die Hand Gottes dann aus den Wolken griffe und sie für seine lieben Kinder so einrichtete, wie es für sie gut ist. Sondern der religiöse Mensch erlebt die Dinge von vornherein so, daß sie gar nicht anders können, als ihm die Güter gewähren, nach denen er als Religiöser begehrt. Wie auch die Schicksale innerhalb der Ebenen irdischen Glückes, äußeren Erfolges, intellektueller Begreifbarkeit verlaufen mögen: innerhalb der religiösen werden sie sogleich von solchen Gefühlsspannungen begleitet, in solchen Wertskalen angeordnet, von solchen Deutungen verklärt, daß sie eben in den Sinn der Religion, die Fürsorge Gottes für das Beste seiner Kinder, hineinpassen müssen; — wie die Welt für die Erkenntnis kausal verlaufen muß, weil sie, in die Ebene des Erkennens gefaßt,

a priori durch die in dieser wirksame Kategorie der Kausalität geformt wird. Wie nicht die Erkenntnis die Kausalität schafft, sondern die Kausalität die Erkenntnis, so nicht die Religion die Religiosität, sondern die Religiosität die Religion. In dem Schicksal, wie es der Mensch bei einer gewissen inneren Stimmung erlebt, weben Beziehungen, Bedeutungen, Gefühle, die für sich noch nicht Religion sind, deren Tatsachengehalt auch für anders gestimmte Seelen nie etwas mit ihr zu tun bekommt; die aber, von diesen Tatsächlichkeiten gelöst und damit ein Reich des Objektiven für sich bildend, nun „die Religion", das heißt hier: die Gegenstandswelt des Glaubens, zustande bringen.

Und nun komme ich endlich auf die Beziehungen des Menschen zur Menschenwelt und die Quellen der Religion, die in ihnen fließen; auch in ihnen wirken Kräfte und Bedeutsamkeiten, die nicht von schon bestehender Religion eine religiöse Färbung zu Lehen tragen, sondern von sich aus zu dieser aufsteigen. Die Religion in ihrem Vollendungsstadium, der ganze seelische Komplex, der sich an das transzendente Sein knüpft, erscheint als die absolute, zur Einheit zusammengeschlossene Form von Gefühlen und Impulsen, die schon das soziale Leben in Ansätzen und gleichsam versuchsweise entwickelt. Um dies einzusehen, bedarf es eines Blickes auf das Prinzip der soziologischen Struktur, wie vorher auf das der religiösen. Das Leben der Gesellschaft besteht in den Wechselbeziehungen ihrer Elemente, — Wechselbeziehungen, die teils in momentanen Aktionen und Reaktionen verfließen, teils sich in festen Gebilden verkörpern: in Ämtern und Gesetzen, Ordnungen und Besitzstücken, Sprache und Kommunikationsmitteln. Alle sozialen Wechselwirkungen nun erheben sich auf Grund bestimmter Interessen, Zwecke, Triebe. Diese

bilden gleichsam die Materie, die sich in dem Nebeneinander und Miteinander, in dem Füreinander und Gegeneinander der Individuen gesellschaftlich realisiert. Jener Stoff des Lebens kann beharren, während eine Mannigfaltigkeit dieser Formen ihn abwechselnd aufnimmt; und umgekehrt, in die ungewandelte Form der Wechselwirkungen können die allerverschiedensten Inhalte eingehen. So können manche Normen und Resultate des öffentlichen Lebens gleichmäßig von dem freien Spiel konkurrierender Kräfte wie von der reglementierenden Bevormundung niederer Elemente durch höhere getragen werden; so werden vielerlei soziale Interessen zuzeiten von der Familienorganisation gewahrt, um später oder anderswo von den rein beruflichen Vereinigungen oder der staatlichen Verwaltung übernommen zu werden. Eine der typischsten Formen des gesellschaftlichen Lebens, eine jener festen Lebensnormen, durch die sich die Gesellschaft das für sie zweckmäßige Verhalten ihrer Mitglieder sichert, ist die Sitte, — in niederen Kulturverhältnissen die typische Form des sozial erforderlichen Tuns und Lassens überhaupt. Eben dieselben Lebensbedingungen der Gesellschaft, die später einerseits als Recht kodifiziert und von der Staatsgewalt erzwungen werden, andrerseits der Freiheit des kultivierten und gezüchteten Menschen überlassen sind, — werden in engeren und primitiven Kreisen durch jene eigentümliche unmittelbare Aufsicht der Umgebung über den Einzelnen garantiert, die man Sitte nennt. Sitte, Recht, freie Sittlichkeit des Einzelnen sind verschiedene Verbindungsarten der sozialen Elemente, die alle ganz dieselben Gebote zum Inhalt haben können und bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten auch haben. Zu diesen Formen, mit denen die Gesamtheit sich eine Sicherheit für das richtige Verhalten des Individuums

verschafft, gehören auch die Religionen. Das Religiöswerden von Verhältnissen charakterisiert vielfach eines ihrer Entwicklungsstadien. Ebenderselbe Inhalt, der vorher und nachher von anderen Formen der Beziehung zwischen Menschen getragen wird, nimmt in einer Periode die Form der religiösen Beziehung an. Am deutlichsten wird dies bei Gesetzgebungen, die zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten theokratischen Charakter zeigen, völlig unter religiöser Sanktion stehen, um anderwärts von der Staatsgewalt oder von der Sitte garantiert zu werden. Ja es scheint, daß die notwendige Ordnung der Gesellschaft vielfach von einer ganz undifferenzierten Form ausgegangen wäre, in der die moralische, die religiöse, die juristische Sanktion noch in ungeschiedener Einheit geruht hätten, — so das Dharma der Inder, die Themis der Griechen, das Fas der Lateiner — und daß dann je nach den verschiedenen historischen Umständen bald die eine, bald die andere Bildungsform sich zum Träger solcher Ordnungen entwickelt habe. Diese kulturelle Bewegung der Inhalte in der vielfachen Rückläufigkeit ihrer normierenden Normen — von der Sitte zum Recht, aber auch vom Recht zur Sitte, von der Humanitätspflicht zur religiösen Sanktion, aber auch von dieser zu jener — hängt irgendwie auch mit der anderen zusammen: daß praktische wie theoretische Lebensinhalte im Laufe der Geschichte aus dem hellen Bewußtsein zu unbewußten, selbstverständlichen Voraussetzungen und Geübtheiten werden, während andere und oft ebendieselben aus einem unbewußt instinktiven Stadium in das der klaren Durchschauung und Rechenschaft eintreten. Wenn das Recht unser Tun bestimmt, liegt in ihm ein viel größeres Bewußtseinsquantum, als wenn die Sitte es tut; die freie, nur gewissensmäßige Sittlichkeit verteilt Bewußtsein und Unbewußt-

heit ganz anders auf die Impulse unseres Handelns, als die soziale Regulierung es tut; in der religiösen Sanktion ist die Spannung zwischen den dunklen mitschwebenden Gefühlen und der Klarheit über den Zweck des Handelns eine viel größere als in der durch die Sitte usw. Es ist für diese Entwicklung bezeichnend, daß der bloße Wechsel der Intensitätsstärke einer Beziehung sie durch eine Mehrheit von Sanktionen kursieren läßt: in Zeiten eines erregten Patriotismus nimmt das Verhältnis des Einzelnen zu seiner Gruppe eine Weihe, Innigkeit, Hingebung an, die nicht nur an und für sich religiösen Wesens, ein Akt der Religiosität ist; sondern es drängt auch viel stärker zu einem Appell an die göttliche Macht, viel entschiedener ordnen sich seine Impulse unmittelbar religiösen Erregungen ein als in den alltäglichen Zeiten, in denen eben diese Beziehungen von der Konvention oder vom Staatsgesetz geleitet sind. Dies aber ist zugleich eine Steigerung des Bewußtseins der patriotischen Beziehungen. Jene Situationen von Gefahr, leidenschaftlicher Bewegtheit, Triumph des politischen Ganzen, die das darauf bezügliche Fühlen des Individuums in die religiöse Färbung und Ordnung einstellen, betonen überhaupt das Verhältnis zu ihm für das Bewußtsein in viel stärkerer Weise als die Perioden ausschließlicher Geltung der andern Normen, aus denen jene umfassendere und wärmere sich erhebt und zu denen sie wieder herabsinkt. Auch private Beziehungen, die religiösen Sanktionen zugängig sind, rufen diese gewöhnlich in denjenigen Momenten herbei, in denen das Bewußtsein am stärksten auf sie konzentriert ist: so die Ehe in dem Augenblick, wo sie eingegangen wird, so im Mittelalter vielerlei Verträge in dem entsprechenden Punkt. Das Leben der Puritaner zeichnete sich durch eine bis ins Krankhafte gesteigerte Bewußtheit jedes Lebens-

momentes aus, durch die bewußteste Rechenschaft über jegliches Tun und Denken, — und zwar weil die religiöse Norm alle Einzelheiten des Lebens sich vorbehaltlos untertan gemacht hatte und keiner anderen Sanktionierung ein wirkliches Recht zuerkannte. Aber auch umgekehrt: die ungeheure Bedeutung der im wesentlichen prähistorischen Sippenorganisation blaßt mit dem Überhandnehmen der Staatsgewalt vielfach zu einer bloß religiösen ab. Gewiß war sie von Anfang an auch immer eine Kultgemeinschaft. Allein offenbar mußte sie, außerdem noch eine Gemeinsamkeit des Wohnsitzes, des Eigentums, des Rechts- und Waffenschutzes einschließend, eine viel stärkere Betonung im Interessenbewußtsein haben als in den Epochen, wo sie nur Gemeinsamkeit von Festen und Opfern bedeutete, wie es in der späteren Antike und im heutigen China der Fall ist. Hier mußte die ausschließlich religiöse Sanktionierung der Vereinigung mit einem verminderten Akzent der Gruppeneinheit und ihrer Bedeutung Hand in Hand gehen. So wenig hierdurch das Wesen der Normierungsarten erschöpft ist, so kann es doch plausibel machen, wie sie alle nur sozusagen verschiedene seelische Aggregatzustände und ihre Wechsel nur formale Umlagerungen der gleichen praktischen Lebensinhalte sind. Wo diese nun unter die Ägide der Religion gestellt werden, muß eine solche freilich schon zuvor bestehen. Allein das Entscheidende sind hier doch nicht die dogmatischen Vorstellungen über die transzendenten Wesenheiten, welche vielmehr nur das Sanktionierungsmittel bilden, sondern daß das sozial Erforderte ein Festigkeitsmaß, eine Gefühlsbegleitung, eine Weihe erhält, die in einer sonst nicht erzielbaren Tonart seinen Notwendigkeitsgrad ausdrücken, und mit denen sich ein neuer Aggregatzustand der sozialen Norm entwickelt.

Mögen es sanitätspolizeiliche Vorschriften sein, die als göttliche Gebote eingeschärft werden, wie in der altjüdischen Gesetzgebung; mag, wie im 7. und 8. Jahrhundert in den Gebieten des germanischen Christentums, Mord und Meineid in die kirchliche Jurisdiktion übergehen und als Verletzungen der göttlichen Ordnung vom Bischof durch kirchliche Buße gesühnt werden; mag der Gehorsam gegen den Fürsten als Konsequenz seines Gottesgnadentums auftreten, — überall entfalten sich hier Verhältnisse innerhalb der Gesellschaft, die ohne ihre soziale Bedeutung niemals zur religiösen aufgestiegen wären. Und in diesem Aufsteigen entwickeln sie nun die Energien und Formen, zu denen sie durch ihre inneren, nicht erst vom Transzendenten entlehnten Gefühlsspannungen und Bedeutungen gestimmt sind. Sie würden dies Transzendente niemals zu sich herangerufen haben — wie unzählige andere ihnen vielfach koordinierte Normen es auch wirklich nicht getan haben —, wenn nicht gerade ihr Gemütswert, ihre vereinigende Kraft, ihre Enge sie von sich aus zu der Projizierung auf die religiöse Ebene disponierte.

DIE tiefe Grundlage, auf der die religiöse Kategorie zur Form sozialer Beziehungen werden kann, ist durch die merkwürdige Analogie geschaffen, die zwischen dem Verhalten des Individuums zur Gottheit und dem zur sozialen Allgemeinheit besteht. Vor allem ist das Gefühl der Abhängigkeit hier entscheidend. Das Individuum fühlt sich an ein Allgemeines, Höheres gebunden, aus dem es fließt und in das es fließt, dem es sich hingibt, aber von dem es auch Hebung und Erlösung erwartet, von dem es verschieden und doch auch mit ihm

identisch ist. Man hat Gott als die coincidentia oppositorum bezeichnet, als den Einheitspunkt, der alle Gegensätzlichkeiten des Daseins in seine Ungeschiedenheit zusammenschmelzen läßt. Darin sind auch die äußersten Mannigfaltigkeiten des Verhaltens der Seele zu Gott und Gottes zur Seele einbegriffen. Liebe und Entfremdung, Demut und Genuß, Entzückung und Reue, Verzweiflung und Vertrauen — sind nicht nur die Färbungen wechselnder Epochen solchen Verhaltens, sondern jede von ihnen läßt eine Spur in der Grundbeziehung der Seele zu ihrem Gott zurück, so daß diese alle Gegensätze möglicher Stimmungen wie mit einem Atemholen in sich einzubeziehen und aus sich auszuströmen scheint. Und der Gott selbst ist zwar gerecht, aber er verzeiht doch über die Gerechtigkeit hinaus. Er steht in der antiken Welt sozusagen über den Parteien und ergreift doch Partei. Er ist der absolute Herr über die Welt und läßt sie doch nach der Undurchbrechlichkeit ihrer Gesetze abrollen. Indem so das Wechselverhältnis zwischen dem Menschen und seinem Gott die ganze Skala von Beziehungsmöglichkeiten im Nacheinander und im Zugleich einschließt, wiederholt es ersichtlich die Verhaltungsweisen, die zwischen dem Individuum und seiner gesellschaftlichen Gruppe bestehen. Hier ist das gleiche Umfaßtsein des Einzelnen von einer Übermacht, die ihm doch ein Maß von Freiheit gestattet; ein Empfangen, dem doch eine Reaktion antwortet; ein Sich-Hingeben, das doch die Rebellion nicht ausschließt; ein Lohn und eine Strafe; die Beziehung eines Gliedes zum Ganzen, während das Glied doch selbst ein Ganzes zu sein verlangt. Insbesondere jene Demut, in der der Fromme alles, was er ist und hat, Gott zu verdanken bekennt, in ihm die Quelle seines Wesens und seiner Kraft erblickt, läßt sich auf das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit übertragen. Denn auch nicht

schlechthin Nichts ist der Mensch Gott gegenüber, sondern nur ein Staubkorn, eine schwache, aber immerhin doch nicht völlig nichtige Kraft, ein Gefäß, das jenem Inhalt aufnahmefähig entgegenkommt. So offenbart sich die gleiche Gestaltung in den religiösen wie in den soziologischen Existenzformen des Individuums. Diese letzteren brauchen nur von der religiösen Stimmung begleitet oder aufgenommen zu werden, um die wesentliche Form der Religion als eines selbständigen Gebildes und Verhaltens zu ergeben. Ohne an diesen allgemeinen Zusammenhang zu denken und ihn deshalb um so besser beweisend, entwirft ein Spezialkenner der altsemitischen Religion folgende Schilderung. „Den arabischen Helden in der Zeit unmittelbar vor dem Islam fehlte die Religion im gewöhnlichen Sinne des Wortes in auffälligem Maße; um Götter und göttliche Dinge bekümmerten sie sich sehr wenig, und in Angelegenheiten des Kultus waren sie ganz nachlässig. Dagegen empfanden sie dem Stamm gegenüber eine gewisse religiöse Ehrfurcht, und das Leben eines Stammesgenossen galt ihnen als heilig und unverletzlich. Dieser scheinbare Widerspruch wird indessen im Lichte der antiken Anschauung begreiflich, für die der Gott und seine Anhänger eine Gemeinschaft bilden, innerhalb deren der gleiche Charakter der Heiligkeit ebensowohl in den Beziehungen der Gläubigen zueinander wie in ihrem Verhältnis zur Gottheit zum Ausdruck kommt. Die ursprüngliche religiöse Gemeinschaft war der Stamm, und alle Verpflichtungen, die in der Verwandtschaft begründet sind, waren zugleich Bestandteile der Religion, und selbst wenn der Stammesgott zurückgetreten und fast in Vergessenheit geraten war, behauptete sich doch das Wesen der Stammesreligion in der bleibenden Heiligkeit des Blutbandes.“ Man kann unmittelbar sagen: es gibt soziale Verhältnisse, Rela-

tionen der Menschen untereinander, die religiösen Wesens sind. Es sind dieselben Beziehungswerte, die von ihrem sozialen Interesseninhalt gelöst und in die transzendente Dimension erhoben, Religion im engeren, selbständigen Sinne bedeuten. Jene Differenziertheit der Normen überhaupt, von der ich oben sprach, tritt historisch noch in der engeren Form: zwischen religiöser und sozialer Pflicht auf. Jenseits des Buddhismus und des Christentums fällt beides allenthalben zusammen. Der Dienst der Götter ist in der ganzen antiken und fast überall in der ethnischen Welt ein Bestandteil des Lebens in der politischen oder auch familiären Gemeinschaft, der zu diesem Leben gehört wie die Sprache einer solchen; daß sich jemand ihm entzöge, ist nichts anderes, als wollte er die Waffenpflicht weigern oder eine Sprache ganz für sich allein kreieren. Ja selbst der Buddhismus beweist dies, wenn auch als negative Instanz. Ihm fehlt völlig das soziale Moment. Sein Ideal ist das mönchische, in das freilich Aufopferung und Leiden für andere gelegentlich eingeschlossen ist. Aber nicht um der anderen, sondern um des Subjektes und seines Seelenheiles willen. Er lehrt das völlige Zurückziehen von der gesellschaftlichen Welt. Das Sich-Erlösen ist ihm nur das Sich-Lösen von allem Dasein, dem sozialen nicht weniger wie dem natürlichen: er kennt nur Pflichten gegen sich selbst, und wenn das Wohl anderer darin einbegriffen ist, so ist es „das Wohl aller lebenden Wesen" — im schärfsten Gegensatz gegen die politisch-soziale Abgrenzung, die die gesellschaftlichen Pflichten in der klassischen und der nichtchristlichen Welt überhaupt, aber auch dem größten Teil der christlichen, festlegten. Nun aber ist der Buddhismus auch keine Religion. Er ist die Lehre von dem Heil, das der Strebende absolut allein, durch sein eigenes Wollen und Denken gewinnen kann, und das, wenn er die

ausschließlich in der Verfassung seiner Seele gelegenen Bedingungen desselben erfüllt, sich ganz von selbst einstellt. Die Erlösung vom Leiden, der einzige Inhalt des Buddhismus, bedarf keiner transzendenten Macht, keiner Gnade, keines Mittlers, sie wird nicht vollzogen, sondern sie vollzieht sich als der logische Erfolg des Verzichtes der Seele auf allen Lebenswillen. Daß hier also soziale und religiöse Pflicht die Korrelation nicht besitzen, die sie sonst außerhalb gewisser Differenzierungen der christlichen Kultur stets zeigen, das liegt einfach daran, daß der Buddhismus die Seiten dieser Korrelation nicht besitzt, daß er weder soziale Normen enthält, noch eine Religion ist. Sonst ist überall — am deutlichsten im alten Semitentum, Griechentum, Römertum — die religiöse Pflicht der Opfer, das Gebet, der gesamte Kultus keine persönliche Angelegenheit, sondern liegt dem Individuum als Mitglied einer bestimmten Gruppe ob, welche denn auch als ganze für die religiösen Verfehlungen des Einzelnen haftbar gedacht wird. Und eben darum kann von der andern Seite her das gesellschaftliche Leben der Antike völlig unter dem religiösen Aspekt verlaufen; die religiöse Weihe, die äußerlich angesehen nur als eine Begleiterscheinung des sozial Erforderten erscheint, bildet in Wirklichkeit eine innerliche, ihrem Wesen nach nicht trennbare Einheit mit diesem. Daß gesellschaftliche Erfordernisse unter den Schutz der Religion gestellt werden, daß das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit der Pflicht gegen Gott eingeordnet wird, ist nur eine verdeutlichende oder objektivierende Herausarbeitung der Gefühlsmotive, die die sozialen Beziehungen schon sozusagen immanent enthalten. Diese Rückwendung von Energien, die sich in ursprünglichen Erscheinungen und dann über sie hinaus entwickeln, ist keine seltene Tatsache des Geisteslebens. Am leersten und irrigsten

geschieht dies durch den Kraftbegriff. Zwischen zwei Materienstücken findet gegenseitige Annäherung statt; diese läßt den Begriff der „Attraktionskraft" aufwachsen, die und deren „Gesetz" schließlich in wunderlicher Unklarheit über den Stoffen zu schweben und sie mit unsichtbaren Armen zu lenken scheint. Etwas tiefer greift es schon, wenn ein Verhalten des Menschen innerhalb seines Milieus von der „Sitte" beherrscht scheint. Gewiß ist es die unmittelbare sachliche Bedeutung solchen Verhaltens und seiner Zweckmäßigkeit für die Existenz der Gruppe, die ihm seine Weihe und die als „Sitte" bezeichnete Art seines Gesolltwerdens verleiht. Wenigstens ist das Gefühl nicht schlechthin abzuweisen, daß die Sitte als eine ideelle Macht über dem gesellschaftlichen Leben steht und von ihrer Allgemeinheit und Einheit her bestimmt, wie die Einzelheiten dieses Lebens zu verlaufen haben. Am bedeutsamsten aber vollzieht sich dieser formale Prozeß da, wo ein auf dem Grunde der sozialen Zweckmäßigkeit oder auch nur Tatsächlichkeit entwickeltes Handeln von der Religion her sein Sollen zu entlehnen scheint. Denn diese ist als seelisches Gebilde aus noch vielen anderen Quellen genährt, ihre Gegenstände entlassen die Normen für noch viele andere Lebensgebiete aus sich. Sie ist der Schnittpunkt, in dem alle Interessen der Seele sich treffen, sobald sie eine gewisse Schwingungsweite gewonnen haben. Aus diesem Grunde konnte sie am Anfang dieser Erörterungen als eine jener Kategorien oder Forderungen bezeichnet werden, die die Gesamtheit des Lebens zu einem besonderen, auf eine allumfassende Färbung gestellten Bilde zusammenzufügen gestatten. Wenn also die Normen sozialer Verknüpfung als religiöse auftreten, so ist dies nicht nur eine neue Titulatur, die ihren gesamten Inhalt aus den gesellschaftlichen Tatsachen entlehnte; sondern

es leitet diese in eine allgemeine, noch von anderem Inhalt erfüllte Vorstellung, läßt sie mit inneren Energien anderer Provenienz zusammenströmen, so daß die zurückstrahlende Sanktion nicht nur eine Verkleidung der schon vorher bestehenden ist; sondern diese, freilich in der neuen Normierung lebendige, ist durch die anderen, in die große Einheit der religiösen Gegenstände gleichfalls einmündenden und sie gestaltenden, verstärkt und in eine eigene Form verbreitert. Denn mag der Inhalt der transzendenten Objekte sich wirklich ganz aus jenen Beziehungen der Seele zur Natur, zum Schicksal, zu den eigenen Idealen, zu Individuen, Gesellschaft und Menschheit rekrutieren, die ausschließlich an der zu ihnen hinzutretenden, sie durchwebenden religiösen Stimmung ihr Gemeinsames finden, — so entstehen eben durch dies Zusammenfließen des Heterogenen zu Einheiten ganz neue Gebilde, die mehr sind als die mechanische Summe ihrer Elemente und ihren Sondersinn nicht in diesem genau pro rata aufzeigen lassen. Ich gehe nun einzelnen soziologischen Zuständen und Verhältnissen nach, die als solche die religiöse Färbung besitzen; also nicht so, daß sie diese als das Geschenk oder die Forderung bestehender Religion gewännen, sondern umgekehrt: sie selbst können aus ihrem selbständigen Besitz an religiösen Werten zur Religion beisteuern. Die religiöse Grundstimmung gewinnt an ihnen gewisse Ausgestaltungen, deren transzendente Steigerung und Objektivierung die Gegenstände der Religion im gewöhnlichen Wortsinn mit erwachsen läßt; welche letzteren dann freilich zurückwirkend jenen eine neue Weihe und Stärke leihen können.

Die Beziehung des pietätvollen Kindes zu seinen Eltern; des enthusiastischen Patrioten zu seinem Vaterland oder des ebenso gestimmten Kosmopoliten zur Menschheit; die Beziehung des Arbeiters zu seiner sich emporringenden Klasse

oder des adelsstolzen Feudalen zu seinem Stand; die Beziehung des Unterworfenen zu seinem Beherrscher, unter dessen Suggestion er steht, oder des rechten Soldaten zu seiner Armee — alle diese Verhältnisse mit so unendlich mannigfaltigem Inhalt können doch, auf die Form ihrer psychischen Seite hin angesehen, einen gemeinsamen Ton haben, den man als religiös bezeichnen muß. Sie alle enthalten eine eigenartige Mischung von selbstloser Hingabe und eudämonistischem Begehren, von Demut und Erhebung, von sinnlicher Unmittelbarkeit und unsinnlicher Abstraktion, und alles dies nicht nur in alternierenden Stimmungen, sondern außerdem in einer beharrenden Einheit, die wir verstandesmäßig nicht anders erfassen können als durch die Zerlegung in derartige Gegensatzpaare. Damit entsteht ein bestimmter Spannungsgrad des Gefühls, eine spezifische Innigkeit und Festigkeit des inneren Verhältnisses, eine Einstellung des Subjektes in eine höhere Ordnung, die von ihm doch zugleich als etwas Innerliches und Persönliches empfunden wird. Diese Gefühlselemente, aus denen sich die Innenseite, aber auch die Außenseite derartiger Beziehungen mindestens zum Teil aufbaut, heißen uns religiöse. Eben dies, daß sie religiös sind, verleiht ihnen eine Note, die sie von den auf reinen Egoismus oder reine Suggestion oder rein äußerliche oder sogar rein moralische Kräfte gegründeten Beziehungen unterscheidet. Vielleicht kann man diese Gefühlstonart in den meisten Fällen als die der Frömmigkeit bezeichnen. Frömmigkeit ist die Stimmung der Seele, die zur Religion wird, sobald sie sich in besondere Gebilde projiziert: für unsern Zusammenhang ist es bezeichnend, daß pietas gleichmäßig das fromme Verhalten gegen Menschen wie gegen Götter bezeichnete. Die Frömmigkeit, die die Religiosität gleichsam noch im fließenden Zustand ist, braucht zu der

festen Form des Verhaltens zu Göttern, zu der Religion, nicht vorzuschreiten. Es ist ein typisches Vorkommnis, daß Stimmungen oder Funktionen, die ihrem logischen Wesen nach eigentlich über die Seele hinausweisen, dennoch in ihr selbst verbleiben und sich an keinerlei Gegenständen bewähren. Es gibt liebevolle Seelen, deren ganzes Sein und Tun von der eigentümlichen Weichheit, Wärme, Hingebung der Liebe getränkt ist und die doch nie eine eigentliche Liebe zu einem einzelnen Menschen fühlen; böse Herzen, bei denen alles Denken und Wünschen auf dem Boden einer grausamen und selbstsüchtigen Gesinnung verläuft, ohne daß es sich doch zu wirklich bösen Taten verdichtete; künstlerische Naturen, deren funktionelle Art, die Dinge anzusehen, das Leben zu leben, ihre Eindrücke und Gefühle zu formen, absolut künstlerischer Art ist, und die doch niemals ein Kunstwerk schaffen. So gibt es fromme Menschen, die ihre Frömmigkeit keinem Gott zuwenden, also nicht demjenigen Gebilde, das nichts anderes als der reine Gegenstand der Frömmigkeit ist, religiöse Naturen, die keine Religion haben. Solche werden unter denen sein, die die vorhin berührten Verhältnisse in religiöser Gesinnung erleben und fühlen. Daß wir diese religiös nennen, geschieht freilich daraufhin, daß das aus ihnen allein erwachsene substantiell verselbständigte Gebilde der fertigen Religion existiert, gleichsam die Reinkultur der Impulse, Stimmungen und Bedürfnisse, die in jenen Verhältnissen sich an empirischem, sozialem Material herstellen.

Man könnte sich denken, daß die seelisch derartig charakterisierten soziologischen Beziehungen die genuinen religiösen Erscheinungen sind, und daß die in dieser Charakterisiertheit lebendigen Funktionen, gleichsam ein Eigenleben gewinnend und über ihr Bewährungsmaß an sozialem Stoff hinaus-

wachsend, sich „Götter" als ihre Objekte schafften. Es fehlte dazu, unter äußerlich höchst heterogenen Erscheinungen, nicht an Analogien. Es ist oft genug beobachtet, daß der Affekt der Liebe sich sein Objekt selbst schafft. Nicht so nur, daß der erotische Trieb sich einen Gegenstand sucht, der ihm entspreche und an dem er sich auslebe, auch nicht so, daß verliebte Illusionen in einen Gegenstand jene ersehnten Werte hineintrügen, deren er in Wirklichkeit entbehrt. Vielmehr, als Gegenstand der Liebe bleibt der Geliebte immer eine Schöpfung des Liebenden. In der Liebe entsteht ein neues Gebilde, angeknüpft freilich an die Tatsache einer Persönlichkeit, aber seinem Wesen und seiner Idee nach in einer völlig anderen, für die an sich seiende Wirklichkeit dieses Menschen unberührbaren Welt lebend. Man verwechsle nur nicht die vorgestellten Inhaltsqualitäten mit der Form- oder Wesensfrage, um die es sich hier handelt. Das Bild des Geliebten, aus jenen Eigenschaften erwachsend, mag mit seiner Wirklichkeit übereinstimmen oder nicht; die Produktivität des Liebenden, die den Geliebten als ein Gebilde jenseits aller anderen Ordnungen der Dinge schafft, wird weder durch jenen Fall überflüssig, noch durch diesen bestätigt. Es verhält sich damit wie mit dem Kunstwerk, das als Kunstwerk — also im Unterschied gegen jede bloße Nachbildung einer Wirklichkeit — in jedem Fall eine schöpferische Bedeutung hat, ganz gleichgültig dagegen, ob es seine Inhalte aus einer gegebenen Wirklichkeit entlehnt. Das Kunstwerk quillt aus der inneren produktiven Bewegung des Künstlers. Es ist Kunstwerk, insofern diese sich zu ihm verkörpert hat, und damit etwas ganz anderes wie etwa das Stück Marmor, als das es in der Welt greifbarer Realität dasteht, etwas ganz anderes auch wie die aus der Erfahrung in dieser

Welt gezogene Form. So steht der Mensch, der von einem andern geliebt wird, insofern in einer ganz neuen Wesenskategorie. Er ist das Erzeugnis der Liebe, gleichviel ob die Qualitäten, aus denen er in der Vorstellung des Liebenden besteht, aus seiner sonstigen Realität gezogen oder rein phantastische sind. Mit dieser Andeutung soll die banale Selbstverständlichkeit, daß die Götter die Produkte der religiösen Stimmung sind, in einen weiteren und, wie mir scheint, nicht ebenso selbstverständlichen Zusammenhang eingestellt werden. Das Wirksamwerden gewisser fundamentaler seelischer Kräfte und Impulse bedeutet, daß sie sich ein Objekt schaffen. Die Bedeutung des Gegenstandes dieser Funktionen der Liebe, der Kunst, der Religiosität ist nur die Bedeutung der Funktionen selbst. Jede von diesen stellt ihren Gegenstand in ihre eigene Welt ein, indem sie ihn dadurch als den ihrigen schafft. Es ist dafür ganz gleichgültig, ob die Inhalte, die sich in dieser besonderen Form zusammenfinden, sonst schon bestehen oder nicht: sie werden in jedem Fall jetzt zu neuen Gebilden eigenen Rechts. Wenn der religiöse Trieb jene soziologischen Tatsachen in sich aufnimmt, wenn die Beziehung eines Individuums zu Individuen überragender Ordnung oder zu einem gesellschaftlichen Ganzen oder zu den idealen Normen desselben oder zu den Symbolen, in denen ein Gruppenleben sich verdichtet, den Ton annimmt, den wir religiös nennen, so ist dies, funktionell angesehen, dieselbe Schöpfertat seiner Seele, wie sie mit der „Religion" vor sich geht. Er hat damit die Welt seiner religiösen Impulse ebenso bevölkert, wie wenn er zu einem Gott betet; nur daß im letzteren Falle die Funktion reiner in sich selbst zu schwingen scheint, weil sie keinen anderweitig schon bestimmten Stoff aufgenommen hat. In dem Prinzip aber, auf dessen Herausarbeitung es hier an-

kommt, macht dies keinen Unterschied. Die Gegenstände der Religiosität, die der Mensch innerhalb gewisser sozialer Beziehung findet, sind als solche genau so gut Produkte seiner Frömmigkeit, wie das Transzendente es ist. Ob Verhältnisse dieser Art historisch vorangegangen sind, um dann wie durch Abstraktion und Sublimierung jenes religiösen Gefühlselementes die Religiosität als dessen Verabsolutierung ins Transzendente hinein zusammenrinnen zu lassen, oder ob solche auf ein Wesen außerhalb des Ich gerichteten Gefühle und Tendenzen gleichsam freischwebend, rein funktionell, in uns angelegt sind und sich unabhängig von ihrer Bewährung am Mitmenschen und sozialen Gebilden von sich aus ein Objekt geschaffen haben, an dem sie sich ausleben konnten, — das muß hier, wenn nicht überhaupt, unentschieden bleiben. Die hier zu gewinnende Erkenntnis ist keine die historische Zeitfolge betreffende, sondern die rein sachliche: daß in dem seelischen Gesamtkomplex der Verhältnisse des Individuums zu einem andern oder zu einer Individuengruppe die religiöse Welt ganz ebenso ihre Provinzen hat, wie sie sie in den deutlicheren und reineren Erscheinungen der Religion im üblichen Wortsinne findet.

WENN ich dazu übergehe, die bisher nur aus einer gewissen Entfernung betrachteten Analogien des sozialen und des religiösen Verhaltens in ihrer einzelnen Ausgestaltung zu verfolgen, so ist nun deutlich, was ich unter Analogie verstehe: nicht eine zufällige Gleichheit voneinander unabhängiger Erscheinungen, sondern die Einheit einer seelischen Kategorie, die sich einmal an dem Material menschlicher Wechselwir-

kungen auslebt, ein andermal — nicht umbildend, sondern unmittelbar bildend — ebendieselben Impulse an rein autochthonen Gestaltungen bewährt; die Immanenz der einen, die Transzendenz der anderen Erscheinungen sind nur Unterschiede des Stoffes — und sozusagen seiner Anordnung —, den die fundamentale Funktion der Religiosität ergreift. Ich betrachte zuerst den Glauben, den man als das Wesentliche und Spezifische der Religion, als ihre Substanz anzusprechen pflegt; und zu dessen Erkenntnis vor allem seine Scheidung von dem gehört, was man Glauben im theoretischen Sinne nennt. Glaube in intellektueller Bedeutung steht in einer Reihe mit dem Wissen, als eine bloß niedere Stufe desselben, er ist ein Fürwahrhalten auf Gründe hin, die nur an quantitativer Stärke denen nachstehen, auf die hin wir zu w i s s e n behaupten. So können uns metaphysische oder erkenntnistheoretische Untersuchungen dahin führen, daß wir die Existenz Gottes für eine plausible oder unter gewissen Umständen sogar notwendige Hypothese halten. Dann glauben wir an ihn, wie man an die Existenz des Lichtäthers oder an die atomistische Struktur der Materie glaubt. Unmittelbar aber fühlen wir, daß, wenn der Religiöse sagt: ich glaube an Gott, damit noch etwas anderes gemeint ist als ein gewisses Fürwahrhalten seiner Existenz. Es sagt nicht nur, daß diese Existenz, obgleich nicht streng beweisbar, dennoch angenommen wird; sondern es bedeutet ein bestimmtes innerliches Verhältnis zu ihm, eine Hingebung des Gefühles an ihn, eine Dirigierung des Lebens auf ihn zu. Daß man von seinem Dasein überzeugt ist wie von irgend einer sonstigen Realität, ist nur eine Seite oder ein theoretischer Ausdruck für jenes seelische subjektive Sein, das unmittelbar mit dem Satze, daß man an Gott glaube, gemeint ist. Die in diesem Satz lebende

Beschaffenheit der religiösen Seele ist der Jungbrunnen, aus dem sich der theoretische Glaube an das Dasein Gottes trotz aller Gegenbeweise oder Gegenwahrscheinlichkeiten immer wieder erhebt.

Eine eigentümliche Interpretation dieses Sinnes vom „Glauben" ist es nun, daß auch zwischen Menschen ein Verhältnis des gleichen Namens besteht: wir „glauben" an jemanden, — was doch auch hier nicht heißen soll, daß wir an seine Existenz glauben, aber auch ohne daß wir näher bestimmten, was wir denn eigentlich an oder von dem andern glauben. Eine ganz spezifische psychologische Tatsache wird damit bezeichnet, daß wir schlechthin „an jemanden glauben": das Kind an die Eltern, der Untergebene an den Vorgesetzten, der Freund an den Freund, der Einzelne an sein Volk, der Liebhaber an die Geliebte, der Untertan an den Fürsten. Der Glaube an die Wirklichkeit einzelner Qualitäten an solchen Gegenständen unseres Glaubens ist nur eine Detaillierung oder eine Folge dieses Grundverhältnisses, das eine Stimmung des ganzen Menschen in Hinsicht auf den andern bedeutet. Auf einem Gebiet sich abspielend, das jenseits der Frage von Beweis und Widerlegung steht, überlebt solcher Glaube an einen Menschen unzählige Male die objektiv begründetsten Verdächtigungen, den klaren Augenschein der Unwürdigkeit dessen, an den man glaubt. Es ist der religiöse Glaube, der hier an dem Verhältnis von Mensch zu Mensch auftritt. Der Glaube an Gott ist eben diese vom Subjekt her aus sich heraus gerichtete Zuständlichkeit, von ihrem empirischen Gegenstand und ihrem relativen Maß gelöst, ihr Objekt aus sich allein produzierend und dieses deshalb ins Absolute steigernd. Die soziologische und die transzendente Form dieses Glaubens haben zunächst für das Subjekt selbst analoge Er-

folge. Man hat mit Recht hervorgehoben, welche Stärke und welche Ruhe, welche sittliche Zuverlässigkeit und welche Erhebung über die Fesselungen des niederen Lebens der Glaube an ein Göttliches mit sich bringt, ganz unabhängig von der objektiven Wirklichkeit seines Gegenstandes. Denn der Glaube ist eben ein Zustand der Seele, der zwar auf ein Außer-ihr bezüglich ist, diese Bezüglichkeit aber als ein inneres Merkmal seiner selbst besitzt. Die Seele schöpft zwar die Kräfte zu jenen Erhöhungen aus sich selbst, aber indem sie sie die Station des Gottesglaubens passieren läßt, gewinnen sie eine konzentriertere und produktivere Form, sie stellt ihre Kräfte sich selbst gegenüber und kann dadurch und indem sie sie in dieser Gestalt wieder in sich zurücknimmt, sie zu sonst unerreichbaren Werterfolgen wachsen lassen. Diese eigentümlich zweckmäßige Anordnung, zu der die seelischen Energien durch den Glauben im religiösen Sinne veranlaßt werden, kann sich ebenso einstellen, wenn dieser Glaube sich von Mensch auf Mensch richtet. Der Glaube an einen Menschen, auch objektiv ungerechtfertigt, hat den ungeheuren Vorteil, vieles in unserer Seele lebendig zu machen und zusammenzubringen, was sonst unbewußt oder unwirksam geblieben wäre. Jener tröstet uns mit banalen Gründen, — aber wir glauben, daß er das Beste und Richtige sagt, und damit holt er aus unserer Seele heraus, was an wirklichen Trostmomenten in ihr latent ist. Er unterstützt uns im Leiden mit halben und schief gerichteten Kräften, — aber da wir nun glauben gestützt zu sein, gewinnen wir auch von uns aus neuen Mut und Kraft. Er beweist uns etwas mit schlechten Argumenten, — aber da wir es nun für wahr halten, werden uns von uns aus die wirklichen Beweisgründe dafür bewußt. Gewiß schmücken wir jemanden, an den wir glauben, oft nur mit unseren eigenen

Schätzen; aber was er uns leistet, ist, daß wir diese Schätze überhaupt ausgraben. Und schließlich ist die gesammelte Form des gleichen Vorganges: der Glaube des Menschen an sich selbst. An diesem Falle von Glauben wird am deutlichsten, daß alle seine einzelnen Inhalte nur die Ausgestaltungen sind, mit denen einzelne Gelegenheiten eine Grundstimmung der Seele realisieren. Wenn wir an einen andern oder an Gott glauben, so bedeutet dies, daß die Unruhe und Unsicherheit, die zu fühlen unser allgemeines Schicksal ist, nach der Richtung dieser Wesen hin einer Festigkeit Platz gemacht hat: ihre Vorstellung ist ein Quietiv in dem Auf- und Abschwanken der Seele, und daß wir uns im einzelnen Fall „auf sie verlassen", ist die Projizierung dieses Sicherheitsgefühles, das unsern seelischen Zustand unter Einwirkung ihres Bildes charakterisiert. Eben dieses bedeutet der Glaube an uns selbst: eine im letzten Gefühl des Ich fundamentierte Ruhe und Sicherheit, ausgeprägt in der Vorstellung, daß man dieses Ich jeder Situation gegenüber siegreich bewahren und durchsetzen werde. Wegen der Identität des seelischen Grundverhaltens gibt der Glaube an Gott und der an sich selbst dem Menschen oft ganz die gleiche heitere Unstörbarkeit, dasselbe Vertrauen auf die Zukunft, dieselbe leichte Ersetzbarkeit eines soeben als Trug erwiesenen Wertes durch eine neue Hoffnung. Und so hat der Glaube an sich selbst, auf wie viele Irrwege er uns auch führen und wie teuer er uns auch ein unsere Leistungen vorwegnehmendes Selbstgefühl verkaufen möge, doch die gleichen Zweckmäßigkeiten wie der Glaube an andere. Wie vieles können wir nur, weil wir glauben es zu können, wie oft wird eine Begabung nur dadurch zu ihrer äußersten Grenze entwickelt, daß wir diese Grenze noch für viel weiter gesteckt halten, wie oft handelt jemand

gelegentlich in anständiger Weise aus einem gewissen „noblesse oblige“ heraus, zu dem er keineswegs durch seine bisherige Beschaffenheit, sondern allein durch seinen G l a u b e n an diese Beschaffenheit berechtigt ist. Der praktische Glaube ist ein Grundverhalten der Seele, das seinem Wesen nach soziologisch ist, d. h. als ein Verhältnis zu einem dem Ich gegenüberstehenden Wesen aktualisiert wird. Daß es dem Menschen auch sich selbst gegenüber möglich ist, ruht auf seiner Fähigkeit, sich in Subjekt und Objekt zu spalten, sich selbst wie einem Dritten gegenüberzutreten, — einer Fähigkeit, die an keiner sonstigen Erscheinung der Welt, die wir kennen, eine Analogie besitzt und die unsere ganze Geistesart begründet. Daß die Konsequenzen des Glaubens an das Ich, an den anderen, an Gott untereinander so vielfach verwandt sind, geht einfach daraus hervor, daß alle diese nur dem soziologischen Objekt nach verschiedene Äußerungen des gleichen seelischen Spannungszustandes sind.

Welche rein soziale Bedeutung dieser religiöse Glaube jenseits solcher individuellen hat, ist noch gar nicht untersucht worden; aber es ist mir sicher, daß ohne ihn die Gesellschaft, wie wir sie kennen, nicht bestehen würde. Daß wir über alles Beweisen hinaus, oft gegen alles Beweisen, an dem Glauben an einen Menschen oder an eine Gesamtheit festhalten, — da ist eines der festesten Bänder, mittels deren die Gesellschaft zusammenhängt. Das Gehorsamsverhältnis etwa beruht unzählige Male nicht auf dem bestimmten Wissen von Recht und Überlegenheit des anderen, auch nicht auf Liebe und Suggestion, sondern auf jenem „Glauben“ an die Macht, das Verdienst, die Unwiderstehlichkeit und Güte des anderen, — einem Glauben, der eben keineswegs nur eine theoretische Annahme hypothetischer Art ist, sondern ein ganz eigen-

artiges zwischen den Menschen aufwachsendes seelisches Gebilde. Er erschöpft sich auch keineswegs an jenen einzelnen Qualitäten, die er sich als Werte seines Gegenstandes vorstellt; sondern dies sind relativ zufällige Inhalte, an denen die formale Stimmung und Tendenz zum anderen hin, die der Glaube an ihn heißt, sich vergegenständlicht und aussprechbar wird. Er verquickt sich als soziologische Macht natürlich mit allen möglichen anderen Wissens-, Willens- und gefühlsmäßigen Verbindungskräften, während er in reiner, für sich allein wirksamer Gestalt sich in dem Gottesglauben darstellt, — eine Vergrößerung und Verabsolutierung, die uns sein Wesen in jenen niederen und gemischten Erscheinungen sozusagen erst sichtbar macht. In diesem Gottesglauben hat der Prozeß des „Glaubens an jemanden" sich von der Bindung an den sozialen Gegenpart losgelöst, er hat sein Objekt auch dem Inhalte nach aus sich erzeugt, während er in seiner sozialen Wirksamkeit einen schon in anderen Ordnungen gegebenen Gegenstand vorfindet. Religiös aber wird dieser Glaube nicht erst durch seine Ausspannung ins Transzendente, welche vielmehr nur ein Maß und eine Darstellungsart von ihm ist, sondern er ist es schon in seiner soziologischen Form. Durch seine Synthese von Gebundenheit und Expansion des Ich, von Scharfsichtigkeit und Blindheit, von Spontaneität und Abhängigkeit, von Schenken und Empfangen, das in ihm liegt, — bildet er einen Abschnitt der religiösen Ebene, auf die die Verhältnisse der Menschen untereinander projiziert werden, und die diesen Namen und ihren populären Begriff, aber keineswegs ihr Wesen ausschließlich von den transzendenten, in sie eingezeichneten und ihre Struktur freilich am reinsten offenbarenden Gebilden entlehnt.

Man könnte sagen: Gott ist der Gegenstand des Glaubens

schlechthin. Zu ihm läßt der Gläubige die Wurzelkraft dieser Funktion unabgelenkt und unvereinzelt kristallisieren. Aus diesem Ursprunge, aus der Ganzheit und Ursprünglichkeit der seelischen Energie, soweit sie noch jenseits ihrer singulären und so immer relativen Anwendungen steht, stammt der Charakter des A b s o l u t e n an der Gottesvorstellung. Und hierdurch steht die Glaubensfunktion in einer Reihe mit einer Anzahl anderer seelischer Wirksamkeiten, die gerade nur ihr Allgemeinstes, Undifferenziertes, ihre durch keinen Einzelinhalt präjudizierte Kraft in die religiöse Substanz münden lassen. So ist der Gott des Christentums der Gegenstand der Liebe schlechthin. All jene besonderen Beschaffenheiten von Menschen und Dingen, durch die gerade dies Bestimmte unsere Liebesmöglichkeiten zu sich hin verwirklichen läßt, geben der Liebe eine besondere Färbung, neben der eine Liebe zu anderen gleichsam als ein anderer Sonderfall desselben Allgemeinbegriffes Raum hat: die Liebe zu einem anderen ist eine andere Liebe. Dadurch wird die Liebe zu einem empirischen Gegenstande, so sehr sie natürlich ein Vorgang im Liebenden bleibt, doch gewissermaßen ein Produkt aus s e i n e n Energien und der Beschaffenheit ihres Gegenstandes. Da nun aber Gott der Seele nicht empirisch gegeben ist, da er ihr nicht als ein differenziertes Einzelwesen gegenübertritt, so ist er das reine Produkt der Liebesenergie überhaupt, in der ihre Verzweigungen, sonst bestimmt, durch das Einzelne der Objekte sich zu verwirklichen, noch ungeschieden ruhen. In demselben Sinne ist Gott auch der Gegenstand des Suchens schlechthin. Jene Rastlosigkeit des inneren Lebens, die die Gegenstände des Vorstellens fortwährend zu wechseln strebt, hat in ihm ihren absoluten Gegenstand, in ihm wird nicht mehr ein einzelner Gegenstand gesucht — was immer ein einzelnes

Suchen bedeutet —, sondern das Suchen als solches findet in ihm sein Ziel. Ihm entspricht die Unterströmung von Suchen, von „dahin, dahin", von Unruhe, von der alles einzelne Verändern-wollen nur Erscheinung oder Teil ist. Indem Gott „das Ziel überhaupt" ist, ist er eben das Ziel des Suchens überhaupt. Damit zeigt sich auch der tiefere Sinn seines Ursprunges als Verabsolutierung des Kausaltriebes. Innerhalb des Empirischen lebt dieser Trieb immer an einem einzelnen Inhalt als ein Sondergebilde, an dem ein spezifischer Stoff und die Kausalform zu einer Einheit verwachsen sind. Insoweit aber der Kausaltrieb ohne solche Einzelanregung wirkt, nicht ein singulär Gegebenes aufnimmt, sondern als reine Funktion sein Objekt produziert, ist dieses Objekt das absolut Allgemeine, als undifferenzierte Energie kann er nur die Ursache des Seins überhaupt zu seinem Inhalt machen. Wenn die Scholastik Gott als das Ens perfectissimum bezeichnet, als dasjenige Wesen, das über alle Einschränkung und Besonderung hinaus ist, so objektiviert dies den Ursprung seiner Vorstellung aus dem, was wir allerdings das Absolute in unserer Seele nennen können: aus ihren reinen, nur aus sich selbst heraus wirkenden Funktionen, die nicht durch einen sie hervorrufenden Einzelgegenstand spezialisiert sind. Wenn er „die Liebe selbst" heißt, so gilt dies von hier aus gesehen insoweit von ihm, als es von dem Subjekt gilt und er den Vorgang in diesem in sich aufgenommen hat: er ist nicht ein einzelner Gegenstand der Liebe, sondern er entspringt — seiner wenn auch nie ungestört realisierten Idee nach — dem Liebesimpuls in seiner reinsten Form, gleichsam dem Absoluten der Liebe, jenseits ihrer relativen, d. h. durch Einzelobjekte in die Relativität herabgedrückten Formen. Dadurch wird seine psychologische Beziehung zu den gesellschaftsbildenden Vorgängen

zwischen den Menschen festgestellt. Alle Funktionen, wie Liebe und Glaube, Sehnsucht und Hingebung, knüpfen von dem Subjekt, als dessen Triebe sie auftreten, Verbindungsfäden zu anderen Subjekten, das Netzwerk der Gesellschaft webt sich aus ihren unzähligen Differenzierungen zusammen, sie sind gleichsam die apriorischen Formen, die auf individuelle Anregungen hin die empirischen sozial-psychischen Sondererscheinungen ergeben. Sobald sie aber in ihrer reinen Ursprünglichkeit wirken, frei von der Beschränkung durch einen Gegenpart, so ist der absolute, der religiöse Gegenstand ihr Ziel und Erzeugnis. Wie sich in der objektiven religiösen Vorstellung die einzelnen Stücke und Ereignisse der Wirklichkeit zu dem göttlichen Sein als ihrer absoluten, in sich einheitlichen, ihre Gegensätzlichkeit zusammenschließenden Quelle verhalten, so stehen psychologisch die mannigfaltig individualisierten Impulse, die die Seelen miteinander soziologisch verknüpfen, zu dem ungebrochen wirksamen, das Allgemeine zu diesen Zerspaltungen darstellenden Grundimpuls, der — ein jeder in seiner Sprache — die Absolutheit des Menschen in die religiöse Beziehung zu dem Absoluten des Seins stellt. —

Ein zweiter Begriff, in dem gesellschaftliche und religiöse Phänomene eine Formgleichheit offenbaren — so daß die soziale Gestaltung zur religiösen Färbung disponiert, die religiöse sich als das Symbol und Verabsolutierung jener darbietet —, ist: Einheit. Die verwirrende Masse der Dinge, aus der nur hier und da ein kausal verbundenes Erscheinungspaar auftaucht, gibt primitiveren Epochen eigentlich nur e i n e Gelegenheit, ein Vielfaches als Einheitliches zu empfinden, nämlich die soziale Gruppe. An einem doppelten Gegensatz muß sich das Einheitsbewußtsein derselben entwickeln. Zunächst an der feindseligen Abgrenzung gegen andere Gruppen. Die

gemeinsame Defensive und Offensive gegen den Konkurrenten um den Lebensspielraum ist eines der nachdrücklichsten Mittel, das Zusammengehören der Gruppenelemente zu realisieren und ihnen einzuprägen. Die Einheit entsteht sehr häufig, zum mindesten für das Bewußtsein, nicht von innen her, sondern durch den Druck von außen, durch die praktische Notwendigkeit dieser Bewährungsform, zum großen Teil auch durch die in Taten erwiesene Vorstellung außerhalb stehender Instanzen, daß dieser Komplex von Wesen eben ein einheitlicher sei. Und ferner ist es das Verhalten der Gruppe zu ihren individuellen Elementen, das sie als Einheit charakterisiert. Gerade weil jene getrennt und für sich beweglich, weil sie in gewissem Maße frei und selbstverantwortlich sind, wird das aus ihnen zusammengewachsene Gebilde als Einheit bewußt werden. Gerade weil der Einzelne fühlt, daß er etwas für sich ist, muß die vereinheitlichende Kraft, die ihn mit anderen zusammenschweißt, sich um so schärfer markieren: sei es, daß er in der Hingabe daran das Gesamtleben seine Existenz durchkreisen fühlt, sei es, daß er, in der Opposition dagegen, das Ganze sich als Partei gegenüber sieht. Daß die Freiheit des Individuums sich der Einheit des Ganzen zu entziehen trachtet, daß sie sich auch bei den engsten und naivsten Bildungen nicht so selbstverständlich durchsetzt wie die Einheit eines Organismus in seinen Bestandteilen, — gerade dies muß sie in das Bewußtsein emporgetrieben haben, als eine besondere Form oder Energie des Daseins. Wenn primitive Vereinigungen so oft als Zehenschaften organisiert sind, so deutet dies vernehmlich an, daß das Verhältnis der Gruppenelemente dem der Finger gleicht: eine relative Freiheit und selbständige Beweglichkeit des einzelnen, der dennoch mit den anderen in einer Einheit des Zusammenwirkens und Untrennbarkeit der Existenz verbunden

ist. Indem alles soziale Leben Wechselwirkung ist, ist es eben damit Einheit; denn was anders heißt Einheit, als daß das Viele gegenseitig verbunden sei und das Schicksal jedes Elementes kein anderes unberührt lasse.

Die Synthese zur Gruppe ist das Prototyp der gefühlten, bewußten Einheit — jenseits der der Persönlichkeit —, und ihre eigentümliche Form spiegelt oder sublimiert sich in der religiösen, durch die Gottesbegriffe zusammengehaltenen Einheit des Daseins. Zu diesem Zusammenhange leitet zunächst die Betrachtung der religiösen Gruppierung über. Daß es in frühen Kulturen (einschließlich der sogenannten Unkultur) überhaupt keine Gruppierung dauernder und organischer Art gibt, die nicht Kultgemeinschaft wäre, ist bekannt genug. Noch in der römischen Kaiserzeit, in der ein starker Genossenschaftstrieb unzählige Gilden erzeugte, ist es bezeichnend, daß eine jede von diesen ein eigenes religiöses Cachet zu haben scheint. Mochte sie von Kaufleuten oder Schauspielern, von Sänftenträgern oder Ärzten gebildet sein, sie stellt sich unter den Schutz einer besonderen Gottheit oder hat einen „Genius", sie besitzt ein Templum oder wenigstens einen Altar. Nicht das einzelne Mitglied, sondern die Gruppe als solche steht unter einem bestimmten Gott, und diese eben weist darauf hin, daß es ihre E i n h e i t ist, die sich in dem Gott ausspricht, das, was über die Individuen hinübergreifend sie zusammenhält. Der Gott ist sozusagen der Name für die soziologische Einheit, die, weil und insofern sie sub specie religionis empfunden wurde, an und für sich die spezifische Reaktion der Frömmigkeitsstimmung hervorrief. Nicht weniger bedeutsam ist die Rolle, die in dem frühen Christentum gerade diese soziologische E i n h e i t spielt. Ihre Wertschätzung steigert sich bis zum Übergewicht über die inhaltlich

religiösen Werte. Als im 3. Jahrhundert die heftige Kontroverse entstand, ob die in den Verfolgungen abgefallenen Christen wieder aufgenommen werden sollten, und der Bischof von Rom dies begünstigte, wählte die strengere Partei dort für sich einen Bischof, gegen dessen Qualifikation nichts einzuwenden war; auch war nicht zweifelhaft, daß die religiöse Konsequenz, die innere Reinheit der Kirche forderte, die Abtrünnigen auszuschließen oder wenigstens den rigoroser Gesonnenen die Möglichkeit, unter sich zu bleiben, zu gestatten. Cyprian indes setzte es doch durch, daß die Wahl jenes Bischofs für ungültig erklärt wurde, weil die Forderung der E i n h e i t als das schlechthin vitale Interesse der Kirche empfunden wurde. Diese Einheitsform hatte das Christentum von dem Genossenschaftsgeist überkommen, der die römische Kaiserzeit, besonders die spätere, beherrschte. Die allerursprünglichste Einheit unter allen Christen: durch die Gemeinsamkeit der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung eines jeden — war doch eigentlich mehr ein Nebeneinander gleichgestimmter Seelen als ein organisches Miteinander, dessen Form sie vielmehr erst von der umgebenden Heidenwelt entlehnten und nun freilich zu einer dort ungekannten Kraft und Vertiefung steigerten. Und nun scheint es gerade diese feste soziologische Gestaltung gewesen zu sein, durch die die Kirche in dem Zusammenbruch der antiken Welt den Wert eines Absoluten, eines Haltes vom Überweltlichen her, ja des unmittelbar Göttlichen erhielt. In der Heilslehre des Christentums lag an und für sich kein Grund vor, weshalb nicht eine Anzahl soziologisch voneinander unabhängiger, nur durch den gleichen Lehr- und Gesinnungsgehalt zusammengehaltener Gemeinden bestehen sollte. Allein offenbar wurde die Kraft dieses Geistes sehr bald als unwirksam

empfunden, wenn sie sich nicht als eine sozial-organisatorische Einheit darstellte. Diese war aber nicht etwa nur ein technisches Mittel, um Bestand und Macht der neuen Religion äußerlich zu garantieren, sondern sie war die mystische Wirklichkeit des Heiles selbst. Vermöge ihrer allumschließenden Einheitsform erschien die Kirche als die Realisierung des Gottesreiches, das Jesus verkündet hatte, als die „Stadt Gottes" wird sie gepriesen, als die Arche Noahs, die in sich die gerettete Gemeinde der heiligen Seelen einschließt, als „der Leib Christi". Nirgends vielleicht ist der Prozeß, dessen Herausstellung diese Blätter dienen sollen, so deutlich sichtbar. Die rein empirisch-soziale, historisch übernommene Einheitsform wird von der religiösen Stimmung aufgenommen und offenbart sich damit von sich aus als das Gegenbild oder die mystische Wirklichkeit der transzendenten Einheitlichkeit, des rein religiösen Zusammengefaßtseins der Welt. Der spezifische Religionswert erscheint hier als Ursache und als Wirkung, jedenfalls ideell als der Ausdruck der soziologischen Wechselwirkungsform, die wir die Einheit der Gruppe nennen.

Es ist hier insbesondere ein diesem letzteren Begriff unterstehender Zug, der zu religiöser Ausgestaltung disponiert. Daß die Gruppe eine Einheit bildet, das wird insbesondere in primitiveren Epochen durch die Kampf- und Konkurrenzlosigkeit innerhalb derselben im Gegensatz zu ihrem Verhältnis zu außerhalb stehenden bewirkt oder markiert. Es gibt nun vielleicht kein Einzelgebiet, auf dem diese Existenzform des konkurrenzlosen Nebeneinander, die Verträglichkeit von Zielen und Interessen sich so rein und restlos darstellte wie auf dem religiösen, so, daß die Friedenseinheit des sonstigen Gruppenlebens dagegen als eine Vorstufe erscheint. Denn immerhin ist diese nur eine relative, immerhin

gibt sie innerhalb der empirischen Gesellschaft der Bemühung Raum, Mitstrebende von dem gleichen Ziel auszuschließen, das Mißverhältnis zwischen Wünschen und Befriedigungen möglichst, wenn auch auf Kosten anderer, zu verbessern, zum mindesten in dem Unterschied gegen andere den Wertmaßstab eigenen Tuns und Genießens zu suchen. Fast allein auf religiösem Gebiet können die Energien der Einzelnen sich voll ausleben, ohne miteinander in Konkurrenz zu geraten, weil nach dem schönen Worte Jesu für alle Platz in Gottes Hause ist. Obgleich das Ziel allen gemeinsam ist, gewährt es doch allen die Möglichkeit des Erreichens und hat nicht ein gegenseitiges Sich-Ausschließen, sondern im Gegenteil ein Sich-Aneinanderschließen zur Folge. Ich erinnere an die tiefsinnige Art, in der die Kommunion es zum Ausdruck bringt, daß die Religion ein für alle gleiches Ziel mit einem für alle gleichen Mittel erreichen will, ich erinnere vor allem an die Feste, die die Einheit aller in der gleichen religiösen Erregung Befaßten zur äußerlichsten Sichtbarkeit bringen, — von den rohen Festen primitiver Religionen, wo die Verschmelzung zur Einheit sich schließlich zur sexuellen Orgie aufzugipfeln pflegt, bis zu jenem reinsten und über die Einzelgruppe weit hinausreichenden Ruf des Pax hominibus. Das christliche Weihnachtsfest bringt die Friedensgemeinschaft, die die partikularistischen Religionen nur für das Innere der einzelnen Gruppen symbolisieren, zu einem im Prinzip universalistischen Ausdruck. Auch innerhalb der Gruppe herrscht die Kampflosigkeit in dem Maße, in dem deren einheitliche Lebensform von ihr abhängt, — welches Maß ein durchaus partielles und relatives ist; die auf die Gruppe beschränkte Religion gibt diesem internen Frieden eine von solchen Beschränkungen befreite, in den Festen zu Worte kommende Gestaltung. Die christlichen Feste, am bewuß-

testen wohl die Weihnachten, erweitern dieses Friedensmotiv bis zu dem Gefühle des Einzelnen, in seiner Stimmung durch die gleiche der ganzen Christenheit getragen zu werden, die prinzipiell alle gruppenmäßigen Sonderzusammenfassungen durchbricht. Mag dies in der historischen Wirklichkeit auch nur sehr unvollkommen begründet sein: seiner I d e e nach leistet das christliche Fest das in sozial-psychologischer Hinsicht ganz Einzige, die Schranke absolut aufzuheben, welche sonst die Stimmung des Individuums an der Fremdheit oder Gegensätzlichkeit anderswo existierender Stimmungen findet. Das Sozialprinzip der Kampflosigkeit überschreitet damit jenen soziologisch internen Charakter und gewinnt in der Stimmung dieser religiösen Feste sein positives und universalistisches Symbol. — Schon in den jüdischen wie in den frühesten christlichen Gemeinden wird darauf gehalten, daß Streitigkeiten zwischen den Genossen vor der Gemeinde oder von ihr bestellten Schiedsrichtern ausgetragen würden. Paulus macht auf den Widerspruch aufmerksam, die Heiden, die man verachte, als Richter anzuerkennen. Die religiöse Gemeinde erscheint hier nach der Seite des Friedens hin als die Steigerung der inneren Gruppeneinheit überhaupt, die Religion ist sozusagen der Friede in Substanz, jene zu e i n e r Idee geronnene Form des Gruppenlebens, die wir Friedlichkeit nennen. Kollisionen mochten zwischen den Gläubigen als Privatpersonen, als Wirtschaftenden, als Gewalttätigen entstehen, — zwischen ihnen als Teilhabern an dem gleichen religiösen Gute aber konnte es nur Frieden geben, und deshalb war die soziale Darstellung dieses Gutes, die Gemeinde, auch die sozusagen logisch indizierte Instanz, die alle jene Konflikte in sich zum Frieden führt. Die Vereinheitlichung und Versöhntheit, die von der Religion her über das Weltbild strahlt, symbolisiert sich darin, daß der Burg-

friede, wie er in irgend einem Maße die Innerlichkeit jeder Gruppe beherrscht, sich in der religiösen Gruppe auf sein Maximum hebt. Diese bildet gewissermaßen die Überleitung, durch die die soziologische Einheitsform in die absolute Einheit der Gottesidee übergeht. Diese Skala hat noch eine Stufe, die die vorchristlichen Epochen vielfach charakterisiert. In ihnen nämlich steht die Gottheit dem Einzelnen und seinem Kreise nicht g e g e n ü b e r, sondern sie ist in den letzteren einbezogen, ist ein Element der Lebenstotalität, auf die das Individuum angewiesen ist. Im alten Judentum z. B. nimmt der Gott gelegentlich des Schlachtopfers am Schmause teil, es ist nicht nur die Einrichtung eines Tributes. Allenthalben besteht ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Gott und seinen Verehrern. Und überall, wo er als Stammvater, wo er als König auftritt, ja, wo er der Gott eben d i e s e s Stammes, eben d i e s e r Stadt ist, während andere, in ihrer Existenz ebensowenig bezweifelte Götter anderen Gruppen eigen sind, — überall da ist der Gott das oberste M i t g l i e d des Gemeinwesens. Er lebt innerhalb der sozialen Einheit und ist zugleich der Ausdruck derselben, — als solcher freilich dem einzelnen Individuum gegenüberstehend, aber nicht anders, als es auch der pater familias tut, in dem die Familie sich zusammenfaßt, oder der Fürst seinen Untertanen, deren Summe er repräsentiert. Die eigentümlich komplizierte soziologische Stellung solcher Elemente: Glieder eines Kreises zu sein, der sich zu ihnen aufgipfelt und sie mit allen anderen Gliedern desselben in eine Einheit befaßt, dieser Einheit aber doch in gewissem Sinne als selbständige und aufwiegende Macht gegenüberzustehen, — ist die Stellung der Gottheit. Darum hat der Gott den Charakter, der in die jeweilige Form der Gesellschaft in diesem Sinne einbeziehbar ist. Solange das

semitische Gemeinwesen auf der Stammesverwandtschaft ruhte, war er bei Juden, Phöniziern, Kanaaniten der Vater und die Gläubigen seine Kinder; wo es aber eine politische Einung verschiedener Stämme wurde, mußte der Gott den Charakter des Königs tragen, weil er jetzt nur aus viel größerer Distanz her, als ein viel abstrakteres Gebilde innerhalb des Ganzen stehen und dieses Innerhalb sich, sozusagen technisch, als ein Über gestalten konnte.

Aber auch wenn der Ton ganz auf das Über fällt, so wird damit die vitale Beziehung zur Form der Gruppe nicht abgebrochen. In Griechenland und Rom, wo das Königtum früh der Aristokratie unterlag, behauptete sich auch eine aristokratische Verfassung des Religiösen, eine Vielheit gleichberechtigter Götter und eine Hierarchie derselben — das reine, abgelöste, von dem Stoff wirtschaftlicher, stammesmäßiger, politischer Interessen befreite Bild der bloßen Form, in der die Gruppeneinheit lebt. In Asien dagegen, wo das Königtum sich viel länger behauptet hat, tendiert die Religionsbildung auf eine monarchische Machtstellung des Gottes. Ja, die bloße Stärke der Stammeseinheit, die bei den alten Arabern das soziale Leben beherrscht, hat in sich den Monotheismus präformiert. Und sogar die Vereinheitlichung, die sich über der Differenzierung der Geschlechter erhebt, bildet einen besonderen religiösen Typus. Das psychologische Verwischen der Geschlechtsgegensätze, das im sozialen Leben der Syrer, Assyrer und Lyder bedeutsam auftrat, vollendete sich in der Vorstellung von Gottheiten, die diese Gegensätze in sich einheitlich zusammenfaßten: der halb männlichen Astarte, des mannweiblichen Sandon, des Sonnengottes Melkarth, der mit der Mondgöttin die Symbole des Geschlechts austauscht. Es handelt sich hier nicht um den trivialen Satz, daß sich der

Mensch in seinen Göttern malt, der in seiner Allgemeinheit nicht erst eines Beweises bedarf. Es gilt vielmehr zu erkennen, daß die Götter nicht nur in einer Idealisierung individueller Eigenschaften, der Kraft, der sittlichen oder auch unsittlichen Charakterzüge, der Neigungen und Bedürfnisse der einzelnen bestehen, sondern daß die interindividuellen Formen des sozialen Lebens vielfach den religiösen Vorstellungen ihren Inhalt geben. Indem die Art der Einheit, in deren Begriff die Wechselwirkung der Elemente sich zusammenfaßt, in die religiöse Gemütsprovinz überwandert, eine religiöse Reaktion hervorruft, löst sie sich von dem an sozialen Inhalten funktionierenden Leben; die transzendente Welt ist der Ort, in dem diese religiös empfundene Form zu Gegenständen gerinnt, wie der dreidimensionale Anschauungsraum der Ort ist, in dem das sinnlich Empfundene zu Objekten wird.

DAS oben akzentuierte Verhältnis eines gleichzeitigen Drinnen und Draußen in der Gesellschaft gilt keineswegs nur für den Fürsten, sondern für jedes Mitglied derselben überhaupt; und wie die soziologische Grundform dort den Gott präformiert, so eben dieselbe hier den Gläubigen. Was vorhin schon berührt wurde: daß die gliedmäßige Zugehörigkeit des Individuums zu seiner Gruppe immer irgend eine Mischung von zwangsmäßiger Bestimmtheit und persönlicher Freiheit bedeute, muß sich nun als die tiefste Formbeziehung zwischen sozialem und religiösem Leben enthüllen.

Das eigentliche praktische Problem der Gesellschaft liegt in dem Verhältnis, das ihre Kräfte und Formen zu dem Eigenleben ihrer Individuen besitzen. Gewiß lebt die Gesellschaft

nur an den Individuen. Allein dies schließt eine Vielheit von Konflikten zwischen beiden keineswegs aus. Einerseits, weil die Elemente an den Individuen, mit denen diese Gesellschaft bilden, eben zu dem Sondergebilde „Gesellschaft" zusammenrinnen, und dieses eigene Träger und Organe gewinnt, die dem einzelnen mit Forderungen und Exekutiven wie eine ihm fremde Partei gegenübertreten; und andrerseits ist der Konflikt gerade durch das Einwohnen der Gesellschaft in dem einzelnen nahegelegt. Denn die Fähigkeit des Menschen, sich selbst in Parteien zu zerlegen und irgend einen Teil von sich als sein eigentliches Selbst zu empfinden, das mit andern Teilen kollidiert und um die Bestimmung seines Handelns kämpft, — diese Fähigkeit setzt den Menschen, insoweit er Sozialwesen ist, sich als Sozialwesen fühlt, in ein oft gegensätzliches Verhältnis zu den durch seinen Gesellschaftscharakter nicht ergriffenen Impulsen und Interessen seines Ich: der Konflikt zwischen der Gesellschaft und dem Individuum setzt sich in das Individuum selbst als der Kampf seiner Wesensteile fort. Die umfassendste und tiefstgreifende Kollision zwischen der Gesellschaft und dem Individuum scheint mir nicht auf einen einzelnen Interesseninhalt zu gehen, sondern auf die allgemeine Form des Einzellebens. Die Gesellschaft will eine Ganzheit und organische Einheit sein, so daß jedes ihrer Individuen nur ein Glied ist; in die spezielle Funktion, die es als solches zu üben hat, soll es womöglich seine gesamten Kräfte gießen, soll sich umformen, bis es ganz zum geeignetsten Träger dieser Funktion geworden ist. Allein gegen diese Rolle sträubt sich der Einheits- und Ganzheitstrieb, den das Individuum für sich allein hat. Es will in sich abgerundet sein und nicht nur die Gesellschaft abrunden helfen, es will die Gesamtheit seiner Fähigkeiten

entfalten, gleichviel, welche Verschiebungen unter ihnen das Interesse der Gesellschaft forderte. Das ist ja wohl der wesentliche Sinn der Freiheitsforderung des Individuums gegenüber den sozialen Bindungen. Denn nicht darum kann sich jene Freiheit drehen, daß überhaupt etwas Willkürliches, von gesellschaftlicher Determinierung Unabhängiges geschehe. Sondern sie hat den Sinn der vollen Selbstverantwortung, die wir begehren, und die wir nur besitzen, sobald unser einzelnes Tun der reine Ausdruck unserer Persönlichkeit ist, sobald unser Ich, von keiner Instanz außerhalb seiner präjudiziert, in diesem Tun zu Worte kommt. Wir begehren, daß die Peripherie unserer Existenz von ihrem Zentrum her und nicht von den äußeren Mächten bestimmt sei, in die sie verflochten ist, und die sich freilich in uns in innerlich eigene Impulse umsetzen; aber dabei fühlen wir oft genug, daß sie doch nicht zugleich aus dem Ich herauswachsen. Die Freiheit des einzelnen, die ihn wirklich für sein Tun verantwortlich macht, bedeutet, daß er mit allem seinem Handeln jenes in sich zusammenhängende organische Ganze sei, das sich dem Anspruch eines höheren Ganzen, ihn als Glied einzuschließen und abhängig zu machen, prinzipiell widersetzt. Wenn sich die Freiheit des Menschen so seiner Einordnung in die sozialen Mächte als Forderung gegen Forderung entgegenstellt, so scheint sich eben dies Problem in der religiösen Welt aus einer Rechtsfrage in eine Tatsachenfrage zu verwandeln. Es ist die Frage, die in den Tiefen aller Religion beschlossen liegt, so unentwickelt und unbewußt, so gebunden und fragmentarisch sie auch bleiben mag: ob der göttliche Wille, von dem der Weltprozeß absolut abhängig ist, auch den Menschen so bestimmt, daß er weder Freiheit noch Verantwortung besitzt, — oder ob uns Gott gegenüber eine Selbständigkeit des inneren Wesens zukommt, die uns jenes

beides gewährt, aber uns aus dem vollen Umfaßtsein durch die göttliche Macht, gegen deren Begriff eigentlich inkonsequent, ausscheidet. Nur scheinbar ist dies durch logische Überlegungen oder durch Ableitung aus der Offenbarung zu beantworten; in Wirklichkeit ist es das Verlangen des Menschen, auch der höchsten Instanz des Daseins gegenüber auf sich selbst zu stehen und den Sinn seines Lebens in sich allein zu finden, — das hier mit dem anderen Verlangen kollidiert, in den göttlichen Weltplan einbezogen zu sein und aus dessen Größe und Schönheit einen Wert auf sich überzuleiten, den nur eine selbstlose Hingabe und gliedmäßige Einfügung in ihn gewinnen kann. Die Würde der individuellen Freiheit, die Kraft oder der Trotz der Selbstverantwortlichkeit, die die vollen Folgen auch der Sünde auf sich nehmen will, kollidiert mit der Entlastung des Ich durch die göttliche Übermacht, mit der Bequemlichkeit oder auch dem ekstatischen Hinschmelzen in dem Bewußtsein, ein Glied eines absoluten Ganzen und von seinen Kräften, seinem Sinne unbedingt getragen und durchströmt zu sein. Es liegt auf der Hand, wie das Lebensgefühl des Ich hier in Hinsicht der sozialen wie der religiösen Frage vor dem gleichen Problem steht; wie dies nur zwei Formungen, Einkleidungen eines Dualismus sind, der unsere Seele und unser Schicksal von ihrem letzten Wurzelpunkte her bestimmt.

Nun ist rein begrifflich angesehen eine Lösung hier wohl möglich: eine Struktur des Ganzen, die gerade auf die Selbstständigkeit und geschlossene Einheit seiner Elemente angelegt ist, sich gerade mit dieser erst vollendet. Der Widerstreit wäre danach kein logischer, dessen Seiten sich a priori ausschlössen, sondern ein bloß tatsächlicher, der sich durch Umformung der Elemente, ohne sie in ihrem Wesen zu ver-

ändern, beilegen läßt. In dem soziologischen Falle ist dies mindestens als die ideale Verfassung denkbar, der sich die tatsächlichen ins Unendliche annähern. Die vollendete Gesellschaft wäre die, die sich aus vollendeten Individuen zusammensetzt. Die Gesellschaft lebt ein Leben für sich in einem eigentümlichen Mischzustande von Abstraktheit und Konkretheit, und jedes Individuum gibt gewisse Seiten und Kräfte seiner selbst in sie hinein, sie erwächst aus den Beiträgen der einzelnen, die jenseits dieser ihr Dasein zu Sondergestalten formen oder zu formen streben. Nun aber ließe sich denken, daß jenes überindividuelle Gesamtsein so eingerichtet wäre, daß es gerade nur von in sich abgerundeten, harmonisch in sich zentrierenden Individuen die ihm günstigsten Beiträge gewinnt. Vielleicht würde damit jenes Sonderleben des Ganzen, das sich über die Einzelnen erhebt und durch diese Trennung und Autonomie den Konflikt zwischen s e i n e r Form und der der einzelnen Existenzen veranlaßt, sich wieder zu den letzteren herabsenken. Daß der Staat oder eine Gesellschaftseinheit überhaupt eigene Lebensbedingungen und -entwicklungen ausbildet, in abstrakter Höhe und Gleichgültigkeit gegen das Individualleben der Mitglieder, diese damit zu Leistungen zwingend und in Existenzformen hineinpressend, die zu dem Gesetz ihres eigenen Wesens schlechthin keine Beziehung haben, — dies mag zwar eine abstrakte Großartigkeit besitzen, dennoch aber als eine Vorläufigkeit erscheinen, in der aus der Not eine Tugend gemacht wird. Demgegenüber mag es eine Utopie sein, aber keineswegs eine Undenkbarkeit, daß eine geschlossene, einheitliche Gesamtheit aus gesellschaftlichen Elementen erwächst, die selbst die volle Abrundung in sich befriedigter, in ihrem Eigenrahmen harmonisch wachsender Existenzen zeigen. In der unterseelischen Welt erscheint dies als Widerspruch:

kein Haus kann aus Häusern bestehen, kein Baum aus Bäumen. Wenn aber in der organischen Natur doch schon eine Milderung dieses Widerspruchs stattfindet, indem die Zelle eines Organismus eine Art Eigenleben führt, die dem Leben des Ganzen irgendwie analog ist, — so mag der Seele auch hier zum mindesten prinzipiell das sonst Unmögliche gelingen: ein Ganzes zu sein und doch das Glied eines Ganzen, in voller individueller Freiheit eine überindividuelle Ordnung bilden zu helfen. In dem religiösen Falle aber liegt es doch wohl anders. Die Gesellschaft hat schließlich nur ein Interesse an inhaltlich bestimmten Beschaffenheiten und Handlungen ihrer Mitglieder, und wenn diese der Einheit und Vollkommenheit ihrer Existenz dienen, kann sie nichts dagegen haben, daß sie außerdem für das Subjekt selbst eine freie, harmonisch ausgelebte Ganzheitsexistenz ergeben. Gott gegenüber aber handelt es sich nicht mehr um einzelne Inhalte, nicht bloß um Übereinstimmung oder Opposition unseres Handelns gegenüber seinem Willen, sondern um das Prinzip der Freiheit und des Fürsichseins überhaupt und in seiner rein inneren Bedeutung. Hier ist die Frage, ob der Mensch überhaupt für sich verantwortlich ist oder ob Gott durch ihn wie durch ein selbstloses Organ hindurch wirkt, ob der auf das eigene Zentrum als Endzweck bezogene Wille religiös zu rechtfertigen ist — auch wenn er inhaltlich von dem göttlichen Willen nicht abweicht —, oder ob nicht die Einordnung in den göttlichen Weltplan, die inhaltlich mit der Selbstgenugsamkeit des Individuums harmonieren mag, das alleinige Motiv des Lebens sein darf und diesem deshalb jede mit sich selbst abschließende Gestaltung, jede Organisierung in einer autonomen Form prinzipiell versagt ist. Offenbar stellt auch hier das Verhältnis in der religiösen Ordnung die Steigerung und Verabsolutierung des sozialen dar.

Der Konflikt zwischen dem Ganzen und dem Teil, der selber ein Ganzes sein will, zwischen der Freiheit des Elementes und seinem Umfaßtsein durch eine höhere Einheit ist innerhalb der Gesellschaft schließlich nur ein äußerlicher und sozusagen höchstens technisch unlösbarer; dem göttlichen, die Welt erfüllenden Sein gegenüber aber wird er ein prinzipieller, innerlicher, und von seiner Wurzel her ein unversöhnlicher Widerspruch.

Eine speziellere Seite dieses Einheits- und antagonistischen Verhältnisses zwischen dem Teil und dem Ganzen zeigt, bei äußerer Differenz, die gleiche Rolle des religiösen Wesens gegenüber dem sozialen. Die Gesellschaft drängt im Maße ihrer Entwicklung ihre Individuen zur Arbeitsteilung. Je verschiedener ihre Leistungen untereinander sind, desto dringender bedarf der eine des anderen, desto fester wird die Einheitlichkeit, die sie durch den Austausch der Produkte, durch die Wechselwirksamkeit in der Befriedigung der Interessen, durch die Ergänzung der personalen Wesensarten erreicht. Die Berechtigung, in der Lebenseinheit des Organismus ein Gleichnis der Gesellschaft zu sehen, beruht auf ihrer Arbeitsteilung — in ganz allgemeinem, keineswegs nur wirtschaftlichem Sinn —, auf den Sonderfunktionen der Elemente, durch die sie sich gleichsam ineinander verhaken, eines die Stelle ausfüllt, die das andere leer läßt, eines sich der Bedürfnisbefriedigung der anderen widmen kann, weil die anderen für die Befriedigung s e i n e r Bedürfnisse sorgen. Die Arbeitsteilung ist das Korrektiv der Konkurrenz: diese die gegenseitige Verdrängung der Individuen, weil sie eine gleichartige Betätigung für Ziele einsetzen, die nicht allen Raum geben, die Arbeitsteilung dagegen ein gegenseitiges Ausweichen und gleichzeitiges Ergänzen, weil jeder eine andere Bewährung

als der andere sucht und sich auf einem von dem anderen nicht okkupierten Gebiet anbaut; sie schließt die gesellschaftliche Einheit in demselben Maße, in dem die Konkurrenz sie spaltet. Allein der freiere Spielraum und die eigenartigere Entwicklung, die sie dem Individuum gewährt, droht in Verengerung und Verkümmerung umzuschlagen, sobald sie mit dem ihr antagonistischen Prinzip der Konkurrenz zusammenwirkt, wie es innerhalb der modernen Kulturentwicklung mehr und mehr geschieht. Die Arbeitsteilung ist nämlich in der weit überwiegenden Zahl aller Fälle doch nur eine Differenzierung der Mittel und Wege zu einem Ziel, das den Arbeitenden dennoch gemeinsam ist: die Gunst des Publikums, der Anteil an verfügbaren Gütern und Genüssen, der Gewinn überragender Stellung, Macht und Ruhm. Diese allgemeinsten Werte bleiben der Konkurrenz ausgesetzt. Die Arbeitsteilung weiß in der Regel die Konkurrenz nicht durch neue letzte Ziele definitiv herabzusetzen, sondern nur durch Umwege momentan abzuleiten. Dazu kommt, daß mit steigender Intensität der Bevölkerungen und der Bedürfnisse jede neu kreierte Besonderheit der Leistung sogleich von einer Vielheit von Mitbewerbern aufgenommen wird, so daß gerade der Punkt, von dem aus die Konkurrenz sich lösen sollte, zum Zentrum einer weiteren wird. Indem nun das Spiel hier von neuem beginnt, d. h. die nachdrängende Konkurrenz zu immer feinerer Arbeitsteilung treibt, entsteht die Vereinseitigung des Individuums, die Ausschließlichkeit ganz spezialistischer Betätigung, die Verkümmerung aller, dieser Einseitigkeit nicht dienstbaren Energien, — die der Schaden aller sehr komplizierten Kulturen ist; diese erst begründet das oben geschilderte Verhältnis: daß das Interesse und das Leben der Gesellschaft den Einzelnen in eine Teilexistenz hineinpreßt, die dem Ideal

seines Eigenwesens: der Ausbildung einer harmonischen, allseitig gerundeten Ganzheit völlig widerspricht. Die Arbeitsteilung in ihrer Zuspitzung durch die endlos wachsende Konkurrenz enthüllt sich als die Form, die der inneren Verwebung und organischen Einheit der Gesellschaft und der Befriedigung ihrer Bedürfnisse vollendet dient, aber ihre Vollendung mit der Unvollendetheit des Individuums erkauft, mit der widernatürlichen Einzwängung seiner Kräfte in eine spezialistische Betätigung, die unzählige Möglichkeiten dieser Kräfte verkümmern läßt.

In sehr eigentümlichen Brechungswinkeln nun reflektiert die religiöse Ebene dieser Verhaltungsweise des Einzelnen zu dem höheren Ganzen. Wird Religion ihrem tiefsten subjektiven Zwecke nach genommen: als der Weg zum Heil der Seele, so strahlt sie eine Gleichheit über die Seelen aus, die in der unmittelbaren Verbindung einer jeden mit dem Absoluten besteht; ihre Gemeinsamkeit, Zusammengehörigkeit entstammt dieser Gleichheit, nicht aber einer Verschiedenheit, die erst durch gegenseitige Ergänzung einen gemeinsamen Zweck erreichte. Wo eine Vielheit von Gläubigen „zu Gott schreit", ist, solange zwischen einem jeden und seinem Gott ein unmittelbares Verhältnis besteht, gleichsam nur die physische Verstärkung des Gebetes das Wirksame; es entsteht nicht ein neues Gebilde aus den vielen, das einen sonst ungangbaren Weg zu Gottes Ohre einschlüge, sondern nur eine Summe, deren Quantum den Gott eher beeindrucken mag als die verhallende Stimme des einzelnen. Dieser Typus religiöser Beziehungen lehnt jede prinzipielle Differenzierung ab; die Vollendung des Ganzen haftet nicht wie bei den vorhin erörterten Sozialerscheinungen an der verschiedenartigen, sondern gerade an der gleichartigen Betätigung der Individuen, die Voll-

endung eines jeden bedarf nicht der Ergänzung durch die des anderen. Der eigentliche Zusammenhang der Gläubigen wäre hier nur in dem Göttlichen selbst gegeben, in dem Maße nämlich, in dem jeder Einzelne ihm hingegeben und von ihm aufgenommen wäre.

Ich gehe nun hier auf eine Erscheinung entschiedenster Arbeitsteilung auf religiösem Gebiet nur nach einer Seite hin ein: auf das Priestertum. Der Buddhismus hat über diese soziologische Entstehung desselben die klarsten Vorstellungen; die religiösen Funktionen, ursprünglich von jedem Einzelnen geübt, seien auf besondere Personen übergegangen, die sie für die anderen übernommen hätten, — gerade wie das Königtum dadurch entstanden sei, daß die Menschen, welche für erlittenes Unrecht ursprünglich Privatrache geübt hätten, jemanden eigens zu dem Behufe erwählt hätten, die Missetäter zu strafen, und ihm dafür einen Teil ihrer Ernte gegeben hätten. Auch in dem Priestertum als arbeitsteiligem Gebilde hat die Religion eine eigentümliche Sublimierung, eine abstrakte Synthese der formenden Kräfte praktisch-sozialer Erscheinungen erreicht. In diesen letzteren nämlich wird die Arbeitsteilung von zwei Motiven getragen: auf der einen Seite von der Verschiedenheit persönlicher Anlagen, die den einen befähigen und dahin drängen, zu tun, was der andere überhaupt nicht kann; auf der anderen, wie oben ausgeführt, von den spezialisierten Bedürfnissen der Gesellschaft, von der Notwendigkeit des Austausches, von der nachdrängenden Konkurrenz. Jenes bestimmt die Arbeitsteilung mehr als terminus a quo, dieses als terminus ad quem; auf die Beschaffenheit der Person angesehen ruht jenes auf dem besonderen unersetzlichen Wesen von Individuen, dieses geht prinzipiell von einer Gleichheit derselben aus, die erst durch die Forderungen und Zielsetz-

ungen, wie sie ihnen von ihren umgebenden Mächten kommen, zu Sonderleistungen bestimmt wird. In dem Subjekt der Arbeitsteilung vollzieht sich eine charakteristische Synthese des Berufenseins von innen her durch die individuelle Qualifikation und des Bestimmtwerdens durch äußere Einflüsse, die das Individuum, auch wenn seine Begabung eine ganz unentschiedene ist, zu der bestimmten Leistung designieren. Diese beiden aus verschiedenen Richtungen kommenden Motivierungen lassen in der Praxis ihre Harmonie vielfach vermissen. Wozu die innere Stimme treibt, das wird von den überpersönlichen Bestimmungen und Ansprüchen vielfach abgebogen und in der Entfaltung gehemmt. Was umgekehrt die objektiven Potenzen und Situationen von uns fordern, das liegt von unserer Beanlagung, von dem, was wir *eigentlich* können, oft weltweit ab. Diese also oft mißlingende Synthese hat das Priestertum durch die Priester*weihe* zu einer idealen, die Disharmonie von vornherein abschneidenden Gestaltung gebracht. Durch die Weihe wird ein in mystischer Objektivität bestehender Geist auf den Kandidaten übertragen, so daß er nun das Gefäß oder der Repräsentant desselben ist. Dabei ist prinzipiell gleichgültig, welche personale Qualifikation er dazu mitbringt. Die Weihe ist diejenige Aufnahme in einen übersubjektiven Zusammenhang, diejenige Bestimmung durch eine die Persönlichkeit umschließende Potenz, welche das Subjekt dennoch wie von *innen* her bestimmt. Die Leistung wird der Persönlichkeit hier nicht übertragen, weil gerade nur sie von Natur dafür prädestiniert ist (obgleich dies natürlich mitwirken kann und eine gewisse Unterschiedlichkeit der Zugelassenen begründet), auch nicht auf die Chance hin, ob sie nun die von vornherein berufene ist oder nicht, — sondern die Weihe *schafft*, weil sie den *Geist*

überträgt, die besondere Qualifikation für die Leistung, zu der sie beruft. Das Verhältnis, das das Sprichwort aussagt: wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch den Verstand dazu, ist in der Priesterweihe ideal vollendet. Die Zufälligkeit, die die Arbeitsteilung zwischen der spezifischen Anlage des Subjekts und den beanspruchenden, formenden Mächten außerhalb desselben bestehen läßt, löst die Priesterweihe, die Übertragung des Geistes, sozusagen a priori, indem die überpersönliche Tendenz, die mit ihr den einzelnen in Besitz nimmt und ihn für die Besonderheit ihrer Dienste beansprucht, sein Wesen — dem Prinzip nach — zu dieser Leistung umbildet und ihn zu dem schlechthin zulänglichen Träger derselben macht. Auch hier stellt die religiöse Kategorie sozusagen das Idealbild dar, das die soziologischen Formen wie in einem reinen, ihre Gegensätzlichkeit und gegenseitige Verdunkelung aufhebenden Spiegel auffängt.

Der religiöse Sozialtypus nun, von dem ich vorher sprach: die völlige Einzigkeit des Einzelnen, der seinem Gott gegenübersteht und der deshalb keine Differenzierung zu kennen scheint, weil jeder das gleiche Ziel mit den gleichen Mitteln erreichen will, und keine höhere Einheit aus den Einzelnen Sonderorgane macht, — dieser Typus gibt gerade wegen dieser individualistischen Form des Heiles der Seele doch ein tiefgreifendes Problem auf. Ich verstehe unter dem Heil der Seele keineswegs nur einen Zustand jenseits des Grabes; sondern die Befriedigung ihrer letzten Sehnsüchte, den Gewinn ihrer innerlichsten Vollendung, die sie nur mit sich selbst und ihrem Gotte abzumachen hat; ob die Seele, die ihr Heil gefunden hat, sich in einem irdischen Körper oder in einem Jenseits befindet, ist eine ganz äußerliche Frage, so gleichgültig wie die nach der Wohnung, in der unsere Schick-

sale uns treffen. Nun scheint mir unter den vielen möglichen Bedeutungen dieses Ideals eine von besonderer Wichtigkeit: daß das Heil der Seele nur die Entfaltung oder äußere Verwirklichung dessen ist, was wir innerlich in einem gewissen Sinne schon sind. Das was wir sein s o l l e n, durchdringt als eine ideelle Wirklichkeit schon die reale und unvollkommene, der Seele braucht nichts von außen hinzugetan oder angebildet zu werden, sondern nur eine Schale braucht sie abzuwerfen, „den alten Adam auszuziehen" und so den eigentlichen Kern ihres Wesens zu enthüllen, den Sünde und Wirrnis vorher nur unkenntlich gemacht haben. Diesem Ideal vom Heil der Seele, wie es im Christentum, freilich fragmentarisch genug und mit ganz anderen Tendenzen gekreuzt, angedeutet ist, ist es eigentümlich, daß die Herausarbeitung unserer tiefsten Persönlichkeit, diese Befreiung der Seele von allem, was nicht sie selbst ist, dieses Sich-Ausleben nach dem Gesetz des Ich, — daß dieses zugleich den Gehorsam gegen den g ö t t l i c h e n Willen bedeutet. Das Heil, das der Seele ihr Gott zu gewinnen gebietet, wäre nicht i h r Heil, sondern ein farbloses, ihr innerlich fremdes, wenn es nicht in ihr wie mit noch unsichtbaren Linien vorgezeichnet wäre, wenn sie es nicht auf dem Wege zu sich selbst fände.

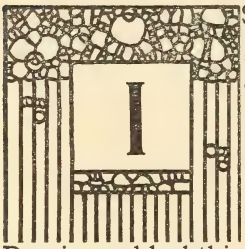
Diese Deutung des Heiles der Seele als der Erlösung, sozusagen der Entzauberung des Wertes, der zwar in der Seele von je vorhanden ist, aber mit Fremdem, Unreinem, Zufälligem gemischt, — diese Deutung scheint freilich gerade an einer Fundamentalbestimmung des Christentums eine Schwierigkeit zu finden: an der gleichmäßigen Fähigkeit j e d e r Natur zum Gewinn des absoluten Heils, an der Bedingtheit dieses durch Leistungen, die von vornherein niemandem unzugänglich sind. Für alle ist Platz in Gottes Hause,

weil das Höchste, was der Mensch erreichen kann, zugleich das Mindeste ist, was von ihm gefordert werden muß und deshalb keinem prinzipiell versagt sein kann. Wenn nun aber das Heil nichts anderes sein soll, als daß jede Seele ihr eigenstes inneres Sein, das reine Bild ihrer selbst, dessen ideelle Form ihre irdische Unvollkommenheit durchzieht, nun ganz zum Ausdruck bringt, ganz in ihm aufgeht, — wie vereinigt sich denn die unendliche Verschiedenheit der Seelen nach Höhe und Tiefe, Weite und Enge, Helligkeit und Dunkelheit, mit der Gleichheit des religiösen Erfolges, mit der gleichen Würdigkeit vor Gott? Da doch unser Begriff des Heiles gerade das Individuellste, Unterscheidendste der Menschen zu seinem Träger macht? Tatsächlich hat die Schwierigkeit, die Gleichheit vor Gott mit der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Individuen zu vereinen, zu jener Uniformität der Leistungen geführt, die aus weiten Provinzen des christlichen Lebens einen bloßen Schematismus gemacht hat. Den ganzen Individualismus des christlichen Heilbegriffes hat man verkannt, und daß jeder mit s e i n e m Pfunde wuchern soll, indem man ein einheitliches Ideal, ein gleichartiges Verhalten von allen verlangte, statt von jedem — ihn selbst zu fordern. Alles für alle Gleichmäßige ist für die Persönlichkeit etwas Äußerliches; jene Einheit, in der die Gläubigen sich finden, jene Gleichheit der vollendeten Seelen, besteht nur darin, daß jede einzelne die i h r eigene Idee durch alles Außenwerk hat durchwachsen lassen; dabei mag der I n h a l t der verschiedenen um Welten verschieden sein. Jesus deutet an vielen Stellen an, wie sehr er die Verschiedenheit der menschlichen Anlagen zu schätzen weiß, zugleich aber, wie wenig dies die Gleichheit des Endresultates des Lebens zu alterieren braucht.

Ein solcher Heilsbegriff weist auf eine unendliche Mannig-

faltigkeit religiöser Charaktere hin, auf eine religiöse Differenzierung, die freilich keine Arbeitsteilung ist, weil ja jedes Individuum für sich allein das ganze Heil, wenn auch auf besondere Weise, gewinnen kann. Aber es bleibt ihr nach innen gewandter Sinn: die Besonderheit der Existenz, das Gefühl, zu einer unvertretbaren Leistung berufen zu sein und an einer Stelle zu stehen, die gleichsam auf uns gewartet hat. Hiermit zeigt sich nun endlich wieder, wie das religiöse Dasein die Formen des sozialen aufnimmt und sozusagen stilisiert. Es sind die Grundkategorien unserer Seele, die bald an dem praktisch-sozialen, bald an dem religiösen Inhalt Leben gewinnen. Der letztere aber, weniger in die Zufälligkeiten und das Sich-Kreuzen heterogener Interessen verflochten, das Fragmentarische der praktischen Reihen durch die Idee des Absoluten ergänzend, scheint eine reinere, ungebrochenere Darstellung der an sich unfaßbaren Grundkategorie zu ergeben, so daß die religiöse Form eines Verhältnisses oder Ereignisses sich als das geklärte Bild seiner Sozialform bietet, gereinigt von ihrer Wirrnis und ihrem trüben, rudimentären Wesen. So hat man auch die Kunst als die unmittelbare Anschaulichkeit der ideellen Urbilder des Seins angesprochen, während sie in Wirklichkeit auch nur eine besondere Form ist, in der diese sich realisieren, nicht anders als die Form des empirischen Daseins auch; nur scheinen gewisse Darstellungsarten solcher Urbilder eine innere Reinheit und Vollkommenheit zu besitzen, durch die sie uns als getreue Nachbilder jenes vorkommen, was sie natürlich so wenig sind wie die andersartigen Verwirklichungen der Idee. Was die Religion befähigt, das Besonderssein der Menschen, das Nebeneinander ihrer Mannigfaltigkeiten in e i n e m Reiche der Vollendung darzustellen, ist das Ausbleiben der Konkurrenz. Denn inner-

halb des sozialen Daseins treibt diese zwar die Differenzierung der Individuen hervor und kann sie zu einer wundervollen Entwicklung und innigem Miteinander bringen; aber die Konkurrenz hat sozusagen kein Interesse daran, sie auf dieser Höhe zu halten, sondern, mit denselben Kräften immer weiter drängend, übersteigert sie das Besonderssein zu verkümmernder Einseitigkeit und unharmonischer Kraßheit. Das Endziel, auf das die religiöse Bestrebung, und dasjenige, auf das jede irdisch-soziale Betätigung losgeht, unterscheiden sich eben dadurch, daß das erstere sich keinem Bewerber deshalb zu versagen braucht, weil es sich dem andern gewährt; darum braucht es nicht, wie die Konkurrenz es muß, die Entwicklung der individuellen Besonderheiten über jenen Höhepunkt hinauszutreiben, der nur durch die Bedürfnisse und Ideale dieser selbst bezeichnet wird. Wo individuelle Differenzierung in diesem religiösen Sinne auftritt, ist sie deshalb weniger schroff und exageriert, als es oft die soziale ist, aber eben deshalb deren reineres und vollendeteres Gegenbild.



ST von der Idee eines „Reiches Gottes" aus gesehen die Differenzierung der Seelen doch eine Form, in der sie zu der Einheit jenes Reiches zusammengehen, die Form, in der sozusagen die Elemente für ein höheres Auge zu jener Einheit zusammenwachsen, — so ist nun endlich Gott die Einheit des Daseins schlechthin. Zu dem Räumlich-Anschaulichen wie zu der Vielheit des Seelischen hat er dies mit keinem andern Ausdruck zu bezeichnende Verhältnis. Was aber ist der Inhalt dieses Begriffes? Es kann der pantheistische sein, durch den Gott mit der gesamten Wirklichkeit identisch ist. Das Staub-

korn wie das Menschenherz, die Sonne wie die Blütenknospe, die unter ihrem Strahl aufspringt, — sie sind gleichmäßig, gleichberechtigt die Teile oder die Erscheinungen, die Ausströmungen oder die Gestaltungen des göttlichen Seins; daß dieses in ihnen lebt, würde schon eine gewisse Getrenntheit ausdrücken, würde die Selbständigkeit einer Außenseite, die nicht Gott wäre, voraussetzen. Vielmehr jedes Stück des Daseins ist Gott, und darum ist jedes Stück seinem Wesen, seiner Wahrheit nach mit jedem anderen identisch. Der Pantheismus hebt das Außereinander der Dinge auf, wie er ihr Fürsichsein aufhebt. Von einer Wechselwirkung derselben kann hier nicht mehr die Rede sein. Ihre metaphysische, wesenhafte Einheit ist die unmittelbare, nicht die des Organismus oder der Gesellschaft, deren Glieder Einheit als Austausch ihrer Energien besitzen. Dieser Gott des Pantheismus aber ist nicht der Gott der Religion, ihm fehlt jenes Gegenüber, dessen der Mensch braucht, um seine religiöse Stimmung auszugestalten. Liebe und Entfremdung, Hingebung und Gottverlassenheit, jene Nähe oder Ferne der Beziehung, deren Möglichkeit das ganze innere Leben der Religion trägt, fällt fort, sobald jeder Punkt und jeder Moment des Daseins restlos und absolut in die göttliche Einheit befaßt ist. So muß diese also, soweit sie der Gegenstand einer Religion ist, einen anderen Sinn haben. Sie kann nicht unmittelbar dasselbe sein wie die materiale Wirklichkeit der Welt. Außer diesem Einheitsbegriffe aber, der alle Differenzierungen des Daseins aufhebt, der sie alle miteinander identifiziert, indem er sie mit Gott identifiziert, gibt es nur noch einen anderen: die vorhin berührte Einheit als Wechselwirkung. Dies eben nennen wir ein Wesen, dessen Elemente durch wechselseitig ausgeübte Kräfte aneinander haften, und wo das Schicksal eines jeden

mit dem jedes anderen zusammenhängt. Dies allein ist die Einheit, die die Welt als ganze für unser Denken besitzt — wo sie nicht pantheistisch gedeutet wird — und die sich in Symbol und Annäherung am Organismus und an der sozialen Gruppe zeigt. Gott, als die Einheit des Daseins gedacht, kann also nichts anderes sein als der Träger dieses Zusammenhanges, die Wechselbeziehungen der Dinge, aus diesen gleichsam auskristallisiert zu einem besonderen Wesen, zu dem Punkte, in dem alle Strahlen des Seins sich treffen, durch den aller Kräftetausch und alle Beziehungen der Dinge hindurchgehen. Nur in diesem Sinne der Einheit kann der Gott, der sie ist, der Gegenstand der Religion sein, weil er nur so dem Individuum g e g e n ü b e r, außerhalb des einzelnen als einzelnen steht und über ihn hinweggreift. Diesen Gott der höchsten religiösen Stufe präformieren die Götter, die uns als die Repräsentation der Gruppenkräfte begegnen, selbst dann, wenn sie polytheistisch nur je einzelne Interessenprovinzen zusammenfassen. Außerhalb des Christentums sind die Götter, wenn nicht ausschließlich, so doch zu einem Teile oder nach einer Seite hin die transzendenten Darstellungen der Gruppeneinheit, und zwar eben der Einheit im Sinne der vereinheitlichenden, vergesellschaftenden F u n k t i o n. Freilich ist dies keine ganz einfach zu analysierende Kategorie; es ist dieselbe, unter der der König sagt: L'Etat c'est moi. Denn auch dieses kann doch nicht die gleichsam pantheistische Identität bedeuten, sondern nur, daß die den Staat bildenden, d. h. sein Material zu seiner Form gestaltenden Kräfte im König zentrieren oder daß er in der Einheit seiner Person das Gegenbild oder die Sublimierung der dynamischen Einheit des Staates sei. Der Vorstellungsprozeß, durch den Gott zur Einheit der Dinge wird, ist der gleiche, vermöge dessen man ihn als „die Liebe"

schlechthin, als „die Güte, die Gerechtigkeit selbst" bezeichnet, und mit dem sich die vorhin versuchte Ableitung dieser Bezeichnung ergänzt. Er h a t diese Qualitäten weniger als daß er sie i s t. Die fromme Stimmung neigt dazu, ihre Gegenstände, in denen sie sich ausgestaltet, aus aller empirischen Relativität und Maßbegrenzung ins Absolute zu rücken, weil sie nur so der ganzen Breite und Allumfassung entsprechen, mit der die religiöse Erregung die fundamentalen Schichten der Seele ergreift. Jede Bestimmtheit aber, in absoluter Vollendung gedacht, zehrt gewissermaßen ihren Träger auf, sie läßt von dem Sein, an dem sie ursprünglich nur haftet, nichts mehr bestehen. Wie ein Mensch, den ein großer und als grenzenlos empfundener Schmerz erfüllt, seinen Zustand oft so ausdrückt, daß er ganz und gar nur noch Leiden wäre, wie man von einem völlig von Leidenschaft Beherrschten sagt, daß er überhaupt nur noch diese Leidenschaft ist, — so erscheint Gott, insofern eine Eigenschaft ihm im absoluten Maße beigelegt wird, als die Eigenschaft gleichsam in Substanz. Oder umgekehrt: diese Bestimmtheiten, in Absolutheit und Reinheit gedacht, sind Gott, gerade wie sie, relativ bemessen und mit anderen gemischt, empirische Phänomene sind. So wird die Vorstellung, daß die Welt eine Einheit ist, — an der uns zugänglichen Erscheinung immer nur sehr unvollkommen und fragmentarisch aufzeigbar, — in ihrer Absolutheit gedacht, und, weil sie als Unbedingtes nichts neben sich hat, ein sich selbst genügendes Sein, das wir Gott nennen: nur das Begrenzte und Bedingte fordert einen Träger, der noch außer dieser Funktion ein Etwas, ein Sein sei, das Unbedingte, von jeder Restriktion Freie wirft diese Fessel ab. Je nach dem Material, auf das die fromme, zur Einheit des Absoluten aufstrebende Stimmung sich wirft, kann der Gott die Einheit des

Weltganzen sein oder die Einheit bestimmter Erscheinungsprovinzen der physischen Natur oder die Einheit der Gruppe, deren soziologische Wechselwirkungen die Anregung zur Bildung jenes transzendenten Einheitsbegriffes ebenso geben wie in dem erstgenannten Fall das Gefühl der mystischen Verbundenheit alles Daseins, im zweiten die Ähnlichkeit von unter sich verwandten Erscheinungen. Auf dem Standpunkt der religiösen Kultur des Christentums mag diese Genesis von Gottesvorstellungen, in der die Gottheit als die Verabsolutierung der soziologischen Einheit auftritt, eng und wunderlich erscheinen; hier ist die Gottheit einerseits die Gottheit alles Daseins, insbesondere alles seelischen Daseins überhaupt, und die Abscheidung, die das Wesen der sozialen Gruppe mit sich bringt, ist ihr gegenüber hinfällig und belanglos, ja dem Sinn dieser Gottheit direkt antagonistisch und zum Aufgehobenwerden in den allumfassenden Menschheitsbegriff bestimmt; andrerseits ist der Christengott der Gott des Individuums, die Linie, die von diesem zu ihm aufführt, verbreitert sich nicht erst zu der Zwischeninstanz der Gruppe, in völliger Selbstverantwortlichkeit steht der Einzelne vor seinem Gott. Die rein soziologische Vermittelung ist für den Gottesbegriff des Christen zu eng und zu weit. Das Altertum und die ethnische Welt aber empfinden völlig anders. Der Gott jeder abgeschlossenen Gruppe ist eben der ihre, der für s i e sorgt oder s i e straft, neben dem die Götter anderer Gruppen als ebenso real anerkannt werden. Die einzelne Gruppe beansprucht nicht nur nicht, daß ihr Gott auch der für andere Gruppen werde, sondern sie würde dies auch als eine Beeinträchtigung ihres religiösen Besitzes und der praktischen Konsequenzen desselben meistens energisch ablehnen. Die Eifersucht auf den politisch festgelegten Gott, den man so wenig einem

andern Stamme gönnen mag wie einen mächtigen Anführer oder wundertätigen Zauberer, ist die positive Wendung oder Übertreibung jener Toleranz, die allen partikularistischen Religionen im Prinzip eigen ist. Sobald der Gott zu dem Kreis der Gläubigen ein alle anderen ausschließendes Verhältnis hat, muß die Religiosität anerkennen, daß es Götter neben ihm gibt — die Götter jener anderen. Seine Gläubigen selbst sollen zwar keine Götter neben ihm haben, aber nicht weil diese überhaupt nicht existierten, sondern, etwas paradox ausgedrückt, gerade weil sie existieren — andernfalls wäre die Gefahr nicht so groß —, aber freilich für d i e s e Gruppe nicht die rechten, echten sind. Jenes Verbot steht genau im Range jedes anderen politischen: nicht zu einer andern Gruppe überzugehen und den Zusammenhang mit der gegebenen sozialen Einheit unter keinen Umständen aufzugeben. Selbst die Brahmanen mit ihrer pantheistisch gefärbten Religion zeigen diese Toleranz, die die Ergänzung ihres Partikularismus ist: sie haben christlichen Missionären auf gewisse Einwürfe gegen ihre Religion geantwortet, daß diese allerdings wohl nicht für alle Völker passe; für sie aber wäre sie die richtige. Gegenüber dieser Solidarität des Gottes mit der sozialen Einheit, die immer eine partikulare ist, hat das Christentum eine ungeheure Umwälzung gebracht, darin ausgesprochen, daß es andere Götter als den seinigen nicht nur von sich, sondern von aller Welt überhaupt ablehnt. Sein Gott ist nicht nur der Gott seiner Gläubigen, sondern des Seins überhaupt. Es fehlt ihm also nicht nur jene Exklusivität und Eifersucht des Gottesbesitzes, sondern umgekehrt muß es konsequenterweise seinen Gott bei jeder Seele überhaupt zur Anerkennung zu bringen suchen, da er ja so wie so auch der Gott dieser Seele ist und ihr Christlichwerden nur die Bestätigung einer schon bestehenden Tat-

sache. Jenes: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich" ist eine der größten weltgeschichtlichen Wendungen in der Soziologie der Religion. Wer an Wodan oder an Vitzliputzli glaubt, ist darum keineswegs „wider" Zeus oder Baal: jeder Gott geht nur seine Gläubigen an, jede Gemeinschaft nur ihren Gott, und so greift keiner mit einem Anspruch des Verehrtwerdens in die Sphäre des anderen ein. Erst der Christengott spannt seine Sphäre über die, die ihn glauben, und die ihn nicht glauben. Von allen Lebensmächten durchbricht er zuerst die Exklusivität der sozialen Gruppe, die bis dahin die gesamten Interessen ihrer Individuen in je einer raum-zeitlichen Einheit zusammenhielt. Deshalb ist es widerspruchsvoll, daß die Beziehung zu ihm indifferent neben der Beziehung anderer Menschen zu anderen Göttern stehen sollte. Dies ist vielmehr eine positive Verletzung des ideellen Anspruches, den er durch seine absolute Allumfassung erhebt; an andere Götter zu glauben bedeutet: sich gegen ihn aufzulehnen, der ja doch in Wirklichkeit auch der Gott dieses Ungläubigen ist. Für das Christentum ist Toleranz ebenso logisch widerspruchsvoll wie für partikularistische Religionen Intoleranz wäre. Den Göttern gegenüber, in denen sich die Einheit der sozialen Gruppe verkörpert, kann dieser Gedanke überhaupt nicht aufkommen. Der Gott eines Negerstammes k a n n ebensowenig auch der der Chinesen sein, wie die Eltern eines Negers auch die eines Chinesen sein können oder wie das staatliche Wesen einer abgeschlossenen Gruppe a l s s o l c h e s zugleich das einer anderen abgeschlossenen Gruppe sein kann.

Nun mag die auf diese soziologische Weise zustande gekommene Einheit des göttlichen Wesens die Vorstufe seiner absoluten, im Christentum gewonnenen sein. Dann gehört diese Entwicklung eben zu jenen, die, an ihrem definitiven

Stadium angekommen, mit diesem in die Verneinung und den Gegensatz zu dem Charakter aller zu ihm hinführenden Erscheinungen treten. Die übergreifende Einheit des Christengottes sprengt die soziologische Beschränkung, in der die Einheitsidee sich zuerst erheben konnte. Der Übergang der irdischen Relativitäten in die transzendente Absolutheit läßt die Qualität ihrer Inhalte oft in ihr Gegenteil umschlagen So sind die religiösen Affekte im wesentlichen daran gebunden daß der Gläubige sich seinem Gotte g e g e n ü b e r fühlt: Liebe und Demut, Gnade und Verwerfung, Gebet und Gehorsam fordern, wie sich schon in anderem Zusammenhange ergab, ein Gegenüber, und so sehr dies etwa in der religiösen Ekstase ausgelöscht scheint, so ist doch auch sie in Wirklichkeit nur die Schwingung aus der Unerträglichkeit der völligen Sonderung in die Unmöglichkeit des völligen Einsseins. Dennoch drängt der Begriff Gottes als der absoluten Substanz und Kraft des Seins zu der pantheistischen Konsequenz, die jedes Fürsichsein der individuellen Existenzen völlig aufhebt, und je mehr die Seele sich zu der ungeschiedenen Einheit mit Gott durchringt, desto weiter, tiefer, beseligter fühlt sie sich. Ginge sie aber wirklich g a n z in ihm auf, könnte sie sich in die schrankenlose Verschmelzung mit ihm auslöschen, — so würde die Seele im Leeren stehen. Denn weil alle religiöse Empfindung an jenem Gegenüber haftet, so mag zwar die Verringerung desselben ihr Glück und ihre Kraft steigern, aber mit seiner a b s o l u t e n Aufhebung würde der ganze für uns ausdenkbare Sinn und Inhalt der Religiösität in nichts versinken. So mag die soziologisch erwachsene Gottesvorstellung zu einem immer weiteren Umkreis seines Wesens aufwärts führen. Sobald dieser Prozeß aber mit dem absoluten Gott des Christentums seinen Endpunkt erreicht hat,

schlägt sein Inhalt in das Gegenteil jenes soziologischen Charakters um, an dessen Exklusivität der Gott ursprünglich gebunden war.

Daß aber die Gruppeneinheit überhaupt dazu neigt, sich in die Form der Transzendenz zu kleiden und mit religiösen Gefühlswerten auszustatten, mag daran liegen, daß diese Synthese der Individuen zu dem höheren Gebilde der Gruppeneinheit dem Einzelnen mit deutlicherem oder dumpferem Bewußtsein oft genug als eine Art Wunder erscheinen wird. In diesem Zusammenhange fühlt sich das persönliche Dasein in ein Spiel unwiderstehlicher Mächte verflochten und von einem Kreis von Kräften umgeben, der aus seinen einzelnen Elementen überhaupt nicht erklärbar scheint und mit einem gar nicht absehbaren — zeitlichen und dynamischen — Umfang über jedes von diesen hinweggreift. Das Recht und die Sitte, die Sprache und die Traditionen, das Ganze, was man den objektivierten Geist genannt hat, liegt vor dem Individuum als ein ungeheurer Fundus, aus dem der Anteil des einzelnen nicht herauserkannt werden kann; er scheint deshalb gar nicht aus Anteilen einzelner hervorgegangen, sondern das Erzeugnis jener rätselhaften Einheit zu sein, die jenseits der Summe der Einzelnen ein produktives Leben nach eigenen überindividuellen Normen lebt. Wie der Natur gegenüber ist es auch hier die praktische Preisgegebenheit und die theoretische Unerklärbarkeit, die die religiöse Reaktion hervorruft. Und zwar heftet sich dies ersichtlich nicht an die Gruppe als an die Summe nebeneinander existierender Menschen, die in ihrer Greifbarkeit und Unmittelbarkeit nichts Rätselhaftes hat und an und für sich den Geist am Empirischen festhalten würde, sondern an die Tatsache, daß diese Summe mehr als eine Summe ist, daß sie Kräfte entwickelt, die an den Einzelnen

als solchen nicht auffindbar sind, daß aus diesen Einheiten eine höhere Einheit erwächst. Die Zugehörigkeit des Gottes zu der Gruppe, die Pflege der Religion als Angelegenheit der Gesamtheit, die Sühne religiöser Vergehen des einzelnen durch diese und die gesamte Haftbarkeit der Gruppe für derartige Sünden dem Gotte gegenüber — alle diese typischen Tatsachen zeigen, daß die Gottheit gleichsam der transzendente Ort der Gruppenkräfte ist, daß die in Wirklichkeit z w i s c h e n den Gruppenelementen spielenden Wechselwirkungen, die deren Einheit im funktionellen Sinne ausmachen, im Gotte zu einer selbständigen Wesenheit geworden sind; die Dynamik des Gruppenlebens ist über ihre einzelnen Stoffe und Träger hinweg durch den Schwung der religiösen Stimmung ins Transzendente getragen und tritt von da als das Absolute jenen Einzelheiten als dem Relativen gegenüber. Die alte Vorstellung, daß Gott das Absolute wäre, während alles Menschliche relativ ist, kommt hier zu einem neuen Sinn; es sind die Relationen zwischen den Menschen, die in der Vorstellung des Göttlichen ihren substanziellen und idealen Ausdruck finden. —

Untersuchungen, wie die hiermit abgeschlossenen, sind leicht Mißverständnissen unterworfen, die aus der Verwechslung des philosophischen Sinnes der Dinge mit ihrem Ursprung, ihrer historischen Entwicklung mit ihrer objektiven Wahrheit, ihres logischen Inhaltes mit ihrer seelischen Bedeutung entspringen. Wenn also manche Weisen des Menschen, sich zu seinem sozialen Umkreis und sich zu seinem Gott zu verhalten, nur als inhaltlich verschiedene Äußerungen je einer und derselben Grundkategorie der menschlichen Seele erschienen, so bedeutet dies kein zeitliches Verhältnis, in dem eine seelische Funktion sich in diese verschiedenen Gestalten umsetzte. Jede dieser ist vielmehr eine einheitliche Tatsache,

die wir nur gemäß der Auffassungsart unseres Verstandes in Form und Inhalt spalten. Ihre innere, von ihrer geschichtlichen Zufälligkeit unabhängige Struktur müssen wir dem Verhältnis gemäß deuten, das wir überhaupt zwischen der innerlichen Aktivität der Seele und den Gegebenheiten, an denen sie lebt, fühlen. Sie wächst für uns in einem zeitlosen, nur ihren S i n n ausdrückenden Prozeß zusammen: aus einem sozusagen formalen Rhythmus, einer fundamentalen Bewegungsart unserer Seele und den realen oder ideellen, empirischen oder metaphysischen Einzelinh lten des Lebens; an diesen bringen sich jene, unmittelbar nicht greifbaren Grundtendenzen zu deutlicherem oder verschleierterem, reinerem oder abgelenkterem Ausdruck. Gehen nun Reihen soziologischer und religiöser Erscheinungen, auf ihren seelischen Sinn hin angesehen, oft auf solche gemeinsame Lebenswurzeln zurück, so entsteht das Gegenstück dazu im Bezirk der historisch-psychologischen Wirklichkeit; in der Sprache der Zeitlichkeit und vermittels konkreter Kräfte drückt diese ebendasselbe aus, unvermeidlich aber fragmentarisch und von den Zufälligkeiten der geschichtlichen Realität durchkreuzt und abgebogen. Dies sind die unzähligen, in diesen Blättern nur an einigen Beispielen charakterisierten Fälle, wo die Struktur der sozialen Gruppe die Vorstellungen von den göttlichen Wesen bestimmt; wo im Verhältnis der Menschen zueinander sich Gefühle und Tendenzen entwickeln, die sich psychologisch ins Absolute steigern und sich wie mit gigantischen Buchstaben an den Himmel malen.

Hiermit entspinnen sich in zwei Richtungen laufende Beziehungen. Auf der einen Seite erscheinen die gesellschaftlichen Lebensmodi als Quellflüsse des religiösen Lebens und dienen damit einer Methode zur Erkenntnis des letzteren, die

ich seiner geschichtlichen Tatsächlichkeit gegenüber für die einzig ersprießliche halte: sicher ist Religion kein seinem Ursprung nach einfaches Gebilde, sondern, so geschlossen und einheitlich sie auf ihrer Ausbildungshöhe auftreten mag, so ist sie doch aus unzähligen Motiven zusammengeronnen; keines von diesen war für sich Religion, sondern es wurde es in seiner Steigerung über sein Ursprungsgebiet hinaus und indem es im Zusammenschlage mit anderen nun jenes neue, aus keinem für sich ableitbare Gebilde ergab. Es ist schon tief begründet, daß jeder Punkt im ganzen Kreise seelischer Impulse als „Ursprung" der Religion gegolten hat: die Furcht wie die Liebe, die Ahnenverehrung und die Selbstvergötterung, die moralischen Triebe und das Abhängigkeitsgefühl — ganz irrig ist jede dieser Theorien sicher nur dann, wenn sie d e n Ursprung, berechtigt aber, wenn sie e i n e n Ursprung der Religion anzugeben behauptet. Zur Einsicht in das Entstehen und den Bestand der Religion kann es nur verhelfen, daß wir in allerhand Beziehungen und Interessen, die jenseits oder vielmehr diesseits von ihr stehen, gewisse religiöse Momente entdecken, die Ansatzpunkte zu demjenigen, was als „Religion" Selbständigkeit und Geschlossenheit erlangt hat. Ich glaube nicht, daß die religiösen Gefühle und Impulse sich nur in der Religion äußern; vielmehr, daß sie sich in vielerlei Verbindungen finden, als ein bei vielerlei Gelegenheiten mitwirkendes Element, in dessen Aufgipfelung und Isolierung die Religion als selbständiger Lebensinhalt, als ein Gebiet eigenster Begrenzung besteht, zu dieser Höhe aber oft nur gelangend, wenn ihre psychologischen Grundmotive erst durch jene andern Formungen — die sozialen, die intellektuellen, die ästhetischen — hindurchgegangen sind. Und nun auf der anderen Seite: wir beobachteten, daß die ausgebildeten religiösen Inter-

essen sich in soziologischen Formen darstellen, daß diese der Körper für die Innerlichkeit der Kultbeziehungen werden, das Nebeneinander, in das die religiöse Einheit sich distrahiert.

Von jenen Motiven der historischen Modifikationen des religiösen Wesens muß nun aber wiederum die Frage nach der objektiven Wahrheit seiner Inhalte aufs schärfste getrennt werden. Wenn es gelingt, das Zustandekommen der Religion als eines Ereignisses im Leben der Menschen aus den inneren Bedingungen eben dieses Lebens zu begreifen, so ist insoweit das Problem noch gar nicht berührt, ob die sachliche, außerhalb des menschlichen Denkens gelegene Wirklichkeit das Gegenstück und die Bestätigung dieser psychischen Wirklichkeit enthalte oder nicht, — ein Problem, das ersichtlich in einer völlig anderen Ebene liegt, als die hier gestellte Aufgabe. Aber nicht nur die Bedeutung der Religion im Reiche des Objektiven, sondern auch die im Reiche des Subjektiven, ihre Gefühlsbedeutung, das heißt, die in das innerste Gemüt zurückstrahlende Wirkung der Vorstellungen vom Göttlichen ist völlig unabhängig von allen Annahmen über die Art, wie diese Vorstellungen zustande gekommen seien. Das ist der Punkt des stärksten Mißverständnisses aller historisch-psychologischen Herleitung idealer Werte. Noch immer empfinden weite Kreise so, als wäre der Reiz eines Ideals entblättert, die Würde eines Gefühles deklassiert, wenn seine Entstehung nicht mehr ein unbegreifliches Wunder, eine Schöpfung aus dem Nichts ist, — als ob das Begreifen des Werdens den Wert des Gewordenen in Frage stellte, als ob die Niedrigkeit des Ausgangspunktes die erreichte Höhe des Zieles herabzöge, und als ob die reizlose Einfachheit der einzelnen Elemente die Bedeutsamkeit des Produktes zerstörte, die in dem Zusammenwirken, der Formung und Verwebung dieser Elemente besteht. Das ist

die törichte und verworrene Gesinnung, die die Menschenwürde entheiligt glaubte, weil der Mensch von einer niederen Tierart abstamme; als ob diese Würde nicht auf dem beruhte, was er in Wirklichkeit i s t, ganz gleichgültig dagegen, von welchem Anfange aus er es geworden ist! Es ist dieselbe, die sich immer dagegen sträuben wird, das Verständnis der Religion aus Elementen heraus zu gewinnen, die für sich noch nicht Religion sind. Gerade ihr aber, die die Würde der Religion durch Zurückweisen ihrer historisch-psychologischen Ableitung aufrecht zu erhalten glaubt, wird man Schwäche des religiösen Bewußtseins vorwerfen können. Denn die innere Festigkeit und Gefühlstiefe desselben kann nur eine geringe sein, wenn es sich durch die Erkenntnis seines Werdeganges gefährdet, ja überhaupt nur berührt glauben kann. Denn wie die echte und tiefste Liebe zu einem Menschen durch die nachträgliche Klarheit über ihre Entstehungsgründe nicht angefochten wird, ja ihre triumphierende Kraft darin zeigt, daß sie den Fortfall all jener einstmaligen Entstehungsgründe ungebrochen überlebt, — so wird alle Stärke des subjektiven religiösen Gefühls erst durch die Sicherheit erwiesen, mit der es in sich ruht und seine Tiefe und Innigkeit ganz jenseits aller Ursprünge stellt, auf die die Erkenntnis es zurückleiten mag.

Im Verlag von DUNCKER & HUMBLOT, LEIPZIG
erschienen von

Georg Simmel:

ÜBER
SOZIALE DIFFERENZIERUNG.
Soziologische und psychologische Untersuchungen.
147 Seiten. 3.60 M.

DIE PROBLEME
DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE.
Eine erkenntnistheoretische Studie.
Zweite, völlig veränderte Auflage.
169 Seiten. 3.— M.

PHILOSOPHIE DES GELDES.
554 Seiten. 13.— M.

KANT.
Sechzehn Vorlesungen,
gehalten an der Berliner Universität.
2. Auflage.

Geheftet		Gebunden
3.— M.	181 Seiten.	3.80 M.

Im Herbst 1906 wird erscheinen:
SCHOPENHAUER UND NIETZSCHE.
Ein Vortragszyklus.

Geheftet		Gebunden
4 20 M.	$17^1/_2$ Bogen.	5.20 M.

Jedem, der sich für das weite Gebiet moderner Weltauffassung interessiert, empfehlen wir zum Abonnement:

Sozialistische Monatshefte

Internationale Revue · Herausgeg. v. J. Bloch

Preis pro Quartal 1,50 M., Einzelheft 50 Pf.

Die „Sozialistischen Monatshefte" sind ein unabhängiges Organ für Theorie und Praxis des Sozialismus, eine Revue des geistigen und sozialen Lebens.

Für jeden, der den großen Fragen unserer Zeit nicht gleichgültig gegenübersteht, ist es eine Notwendigkeit, daß er neben der Lektüre der Tagespresse seine politische und soziale Bildung durch eine wissenschaftliche Erörterung aller brennenden Fragen vertieft und erweitert. Und dazu bieten ihm die „Sozialistischen Monatshefte" die nötigen Hilfsmittel und die nötige Anregung.

An den „Sozialistischen Monatsheften" arbeiten die ersten Kräfte des internationalen Sozialismus mit, Wissenschaftler und Künstler ersten Ranges. Es seien nur genannt:

Dr. H. B. Adams-Lehmann, E. Anseele, Dr. Leo Arons, I. Auer, Ed. Bernstein, W. Bölsche, H. Branting, Richard Calwer, Dr. Ed. David, Rich. Dehmel, Kurt Eisner, A. v. Elm, August Endell, Prof. E. Ferri, Anatole France, Paul Göhre, W. Heine, Ricarda Huch, Otto Hue, J. Jaurès, P. Kampffmeyer, Ellen Key, Otto Lang, C. Legien, Th. Leipart, J. R. MacDonald, Tom Mann, Julius Meier-Graefe, Oda Olberg, E. Pernerstorfer, Dr. M. Quarck, M. Schippel, Johannes Schlaf, Dr. Conrad Schmidt, Robert Schmidt, L. Schönhoff, Dr. M. Schwann, Hermann Stehr, Dr. A. Südekum, Joh. Timm, F. Turati, E. Vandervelde, G. v. Vollmar

u. a. m.

Porträts der für das moderne Geistesleben charakteristischen Persönlichkeiten werden als Beigaben gebracht.

Für Bibliotheken bilden gebundene Bände der „Sozialistischen Monatshefte" ein wertvolles Nachschlagematerial.

Probehefte stehen auf Verlangen jederzeit kostenfrei zur Verfügung

Verlag der Sozialistischen Monatshefte

Telephon VI, 15287. Lützow St. 105, Berlin W. 35.

DIE GESELLSCHAFT

Bd. I: Das Proletariat von W. Sombart

Sombart schildert das Seelenleben des modernen Proletariers. Er zeigt, was dieser an Kraft des Heimatsgefühls, an Innigkeit der Familiengemeinschaft, an Sicherheit und Bodenständigkeit des Daseins eingebüßt hat, und vergleicht damit, was er an Verstandesausbildung, an Solidaritätsbewußtsein, an kritischer Fähigkeit gewonnen hat. Er schreibt die Tragödie der Arbeiterseele.

Bd. III: Die Politik von Alexander Ular

Ular zieht die großen Linien, die aller Politik zugrunde liegen: er stellt die Herrschaft des religiösen Motivs der des wirtschaftlichen gegenüber und legt deren Konflikte und Ausgleichungen dar. In farbenreichen, fesselnd erzählten Beispielen, die von Dschingischan und vom Dalailama, von Hammurabi und den Pharaonen, von den tibetischen Klöstern und der französischen Revolution berichten, skizziert er das Walten dieser zwei Urtriebe in der Weltgeschichte.

Bd. IV: Der Streik von Ed. Bernstein

In zugleich gründlicher und interessanter Darstellung gibt Bernstein die Geschichte und die Psychologie des Streiks. Er untersucht seine Ursachen und seine Zwecke, seine Form und Entwicklung, seine Strategie und Taktik, seine Waffen und sein Recht, seine Kosten und seine Wirkungen, wie die Mittel und Organe der Streikverhütung, endlich das Wesen des politischen Streiks.

Weitere Bände befinden sich in Vorbereitung!

DIE GESELLSCHAFT

Als nächstfolgende Bände erscheinen:

Bd. V: Die Zeitung von J. J. David

Die Zeitung wird hier gleichsam von innen angeschaut: wie sie ist und wie sie wird, welche neuen Seelenwerte sie schafft und welche Opfer an seelischer Entwickelung sie fordert. Die Wechselwirkung zwischen Zeitung und Publikum, die Stellung, Bedeutung und Bestimmung des Journalisten werden in scharfer und auf den Grund der Dinge eindringender Weise dargelegt.

Bd. VI: Der Weltverkehr v. Albr. Wirth

Wirth gibt einen Überblick über das Wesen und den Herrschaftsbezirk der modernen Verkehrsmittel; er untersucht ihren Einfluß auf Rhythmus und Tempo des Lebens, auf die Beziehungen und das Seelenleben des Menschen, auf den großen Komplex von Erscheinungen, der das Dokument dieser Beziehungen und dieses Seelenlebens ist: die Kultur.

Bd. VII: Der Arzt von E. Schweninger

Schweninger setzt sich mit allen Fragen auseinander, die sich aus dem Verhältnis zwischen Arzt und Gesellschaft durch die Konstellation der letzten Jahrzehnte ergeben haben. Die behandelten Gegenstände sind: Die Humanität; das Wesen des Arztes; Arzt und Kranke (die Frage des „Vertrauens", Einfluß von Mensch auf Mensch, „Seelenarzt", Krankheit und Gesundheit usw.); Arzt und Staat; der ärztliche Stand (Standesverfassung, Standesehre, Konkurrenz, Kollegialitätsbegriff, Kurpfuschertum); der ärztliche Beruf (Frage des Gelderwerbs u. a.); Arzt und Gesellschaft (Einfluß auf Lebensform und Lebenshaltung; Hygiene, Gutachten, Fürsorge, Verbrechertum, Pathographie, Heilstätten, Krankenkassen, Heime, Gesellschaften zur Bekämpfung von Krankheiten, Krankenhausverfassung usw.); Erziehung des Nachwuchses.

19/1/55 WO.

598622

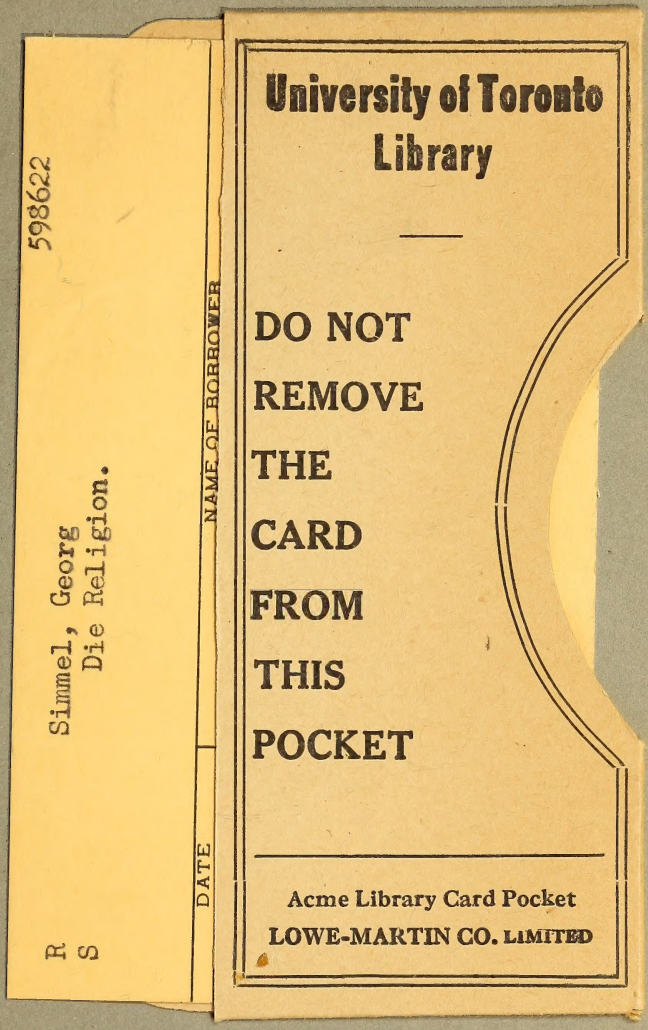
R
S

Simmel, Georg
Die Religion.

DATE

NAME OF BORROWER

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED